RODRIGO LAHAM COHEN – ESTEBAN NOCE
(EDITORES)

CRISTIANOS, JUDÍOS Y GENTILES

Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía

IMHICIHU
CONICET

Rodrigo Laham Cohen – Esteban Noce
(editores)

Cristianos, judíos y gentiles

Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía

IMHICIHU
CONICET

Cristianos, judíos y gentiles : reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía / Rodrigo Laham Cohen ... [et al.] ; editado por Rodrigo Laham Cohen ; Esteban Noce. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4934-18-5

1. Judaísmo. 2. Cristianismo. 3. Antigüedad Clásica. I. Laham Cohen, Rodrigo, ed. II. Noce, Esteban, ed.
CDD 909.04924

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Fragmento del pavimento musivo de la sinagoga de Hammat Tiberias (ca. IV d.C.) con representación de figura antropomorfa (¿Helios?) en el centro de un disco zodiacal. Foto de Zev Radovan, 1994. (c) The Center for Jewish Art at the Hebrew University of Jerusalem

© 2021 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
ISBN 978-987-4934-18-5

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET)
Saavedra 15, 5to. piso, C1083ACA, Buenos Aires, Argentina
Tel.: 4953-2042/8548 • imhicihu@conicet.gov.ar • www.imhicihu-conicet.gov.ar/

ÍNDICE GENERAL

Presentación 5

Índice de autores y autoras 9

Identidades confusas y jerarquías cuestionadas. Un análisis del episodio de Pablo y la esclava oracular / Mariano Splendido 11

Indagaciones en torno a los judíos en *Quaestiones Convivales* de Plutarco: un análisis discursivo / Analía V. Sapere 25

Judíos reales y judíos retóricos en la Antioquía de Juan Crisóstomo / Andrea Simonassi Lyon 47

Sobre el uso de *paganus, gentiles* y otros términos por los cristianos de la Antigüedad Tardía. Consideraciones iniciales a partir de los *Sermones* de Máximo de Turín / Esteban Noce 63

Consecuencias sociorreligiosas de la destrucción de la sinagoga y de la conversión forzosa de los judíos de Menorca en 418 e.c. / Raúl González Salinero 79

La actitud de Agustín frente a los judíos / Anders-Christian Jacobsen y Margrethe Kamille Birkler 103

¿Quién es el enemigo? Algunas reflexiones sobre identidad y otredades en los enciclopedistas latinos tardíos / Julieta Cardigni 115

Nombres e identidad. El caso de los judíos y las judías entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media / Rodrigo Laham Cohen 131

PRESENTACIÓN

Publicamos este libro con el deseo de dar a conocer a la comunidad los resultados alcanzados por las investigadoras y los investigadores que conformaron los Proyectos de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) 2016-0583 y 2017-2060. Dada la afinidad temática entre uno y otro, el hecho de que se hayan desarrollado de manera articulada resultaba tan previsible como lo es ahora, próximos a finalizar, la presentación conjunta de sus aportes.

El PICT 2016-0583 –"La literatura *Adversus Iudaeos* en la Antigüedad Tardía"– ha sido dirigido por el Dr. Rodrigo Laham Cohen y ha tenido como ámbito de funcionamiento el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). El PICT 2017-2060 –"El enemigo como recurso para la construcción de la identidad socio-religiosa en el cristianismo y el judaísmo entre los siglos I y VII"–, en tanto, ha sido dirigido por el Dr. Esteban Noce y ha estado radicado en el Instituto de Historia Antigua y Medieval "Prof. José Luis Romero", perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Las investigadoras y los investigadores nucleados en ambos proyectos han procurado analizar el modo en el cual, desde la Antigüedad Clásica hasta el temprano Medioevo, las autoridades religiosas apelaron a la otredad para definir la identidad –en proceso de construcción– de los colectivos cuya representación se adjudicaban: con frecuencia, los obispos recurrieron a figuras negativas –"pagano", "gentil", "hereje", "judío"– para explicar a su feligresía cómo debía comportarse un cristiano; los rabinos, de similar manera, empleaban términos como "adoradores de estrellas", "epicúreos" o "naciones" a fin de expresar ante sus oyentes y lectores cuál era el comportamiento incorrecto. La presencia de estos términos en uno u otro discurso, sin embargo, no debe ser siempre leída en tanto que referencia a sujetos reales sino, en la mayor parte de los casos, como un recurso de naturaleza retórica a figuras construidas discursivamente –y convenientemente caricaturizadas– en procura de aleccionar a la propia comunidad a la cual se dirigía el mensaje.

Los capítulos que componen el libro analizan este problema desde diversos puntos de vista con la intención de indagar, por un lado, en torno a los discursos que

aspiraron a constituir identidades; por otro, a conocer tan adecuadamente como sea posible los contextos sociales –muchas veces refractados más que reflejados por los textos que han llegado hasta nuestros días– en que tales discursos fueron generados y difundidos.

El orden de los capítulos sigue un criterio cronológico. Por tal razón, el recorrido comienza con el trabajo de Mariano Splendido, quien recurre al Nuevo Testamento para analizar el modo en el que el autor de *Hechos de los Apóstoles* dio cuenta de la compleja experiencia de los hombres y mujeres que, durante las décadas finales del siglo I y las primeras del II, se volcaron hacia un novedoso movimiento que habría de devenir "cristianismo" solo con el paso del tiempo. A continuación, Analía Sapere considera las referencias de Plutarco (*ca.* 50-120 d.C.) a los judíos prestando particular atención a su contexto textual en las obras del hombre de Queronea. Andrea Simmonassi Lyon analiza el modo en que Juan Crisóstomo (347-407 d.C.) representó a los judíos en sus textos (entre los que destacan las *Homilias contra judíos*) y la posible vinculación de tal prédica con los judíos reales, de los cuales solo se tiene conocimiento a partir de la evidencia epigráfica. A partir de los discursos de Máximo de Turín (…398-…423), Esteban Noce invita a reflexionar tanto respecto del modo en que los términos *paganus*, *gentilis* y *gentes*, entre otros, han sido tradicionalmente empleados, como sobre las dificultades que tal proceder supone para el estudio de la cristianización del Imperio romano. Raúl González Salinero hace foco en la famosa carta de Severo de Menorca que narra la conversión de los judíos de la ciudad en el 418 d.C. y, a partir de ella, se propone reconstruir, con gran atención a detalles que en muchas ocasiones se pasan por alto, diversos aspectos relativos al evento. Anders-Christian Jacobsen y Margrethe Kamille Birkler, por su parte, se detienen en los escritos de Agustín y rastrean la posición del hombre de Hipona frente a los judíos a partir de sus epístolas y de obras fundamentales como el *Tratado contra judíos,* la *Replica a Fausto el maniqueo* y *La ciudad de Dios*. Julieta Cardigni aborda la obra de Fulgencio el Mitógrafo (siglo V d.C.) para evidenciar la manera en que los textos enciclopédicos latinos tardíos operaron sobre la tradición clásica en procura de construir nuevos modelos de identidad cultural. El libro se cierra con el capítulo de Rodrigo Laham Cohen, quien investiga la evolución de los nombres utilizados por los judíos itálicos de la Antigüedad Tardía al Alto Medioevo y, desde tal análisis, reflexiona no solo sobre la importancia de los nombres en la constitución de la identidad, sino también sobre la temática de la rabinización de Europa.

Agradecemos a las investigadoras e investigadores que aceptaron formar parte de los proyectos PICT 2016-0583 y 2017-2060 y que contribuyeron con su trabajo a la realización de este volumen. Por supuesto, nuestro especial agradecimiento al Estado argentino, el cual, en primer lugar, ha financiado ambos proyectos a través

del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT) de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de la República Argentina); luego, ha asumido las tareas relativas a la edición del libro a través del IMHICIHU.

Es nuestro deseo que las reflexiones siguientes estimulen el desarrollo de nuevas investigaciones sobre estas temáticas.

Rodrigo Laham Cohen

Esteban Noce

Julio de 2021

ÍNDICE DE AUTORES Y AUTORAS

Margrethe Kamille Birkler es maestranda en el programa de Teología y Arte de la *Aarhus Universitet* (Dinamarca), donde también se desempeña como estudiante asistente. Forma parte del área de tesorería de la *International Association of Patristic Studies* (IAPS). Su investigación se centra en la tradición patrística y en el teólogo y filósofo moderno Paul Tillich.

Julieta Cardigni es Doctora en Lenguas y Literaturas Clásicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la misma universidad. Su principal línea de investigación consiste en el análisis del discurso de textos literarios y filosóficos en la Antigüedad Tardía. Desarrolla tareas docentes en el Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas y de Posgrado de la FFyL-UBA así como también en el Departamento de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional (UNIPE).

Raúl González Salinero es Doctor en Historia Antigua por la Universidad de Salamanca y actualmente Profesor de esta disciplina en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Madrid. Ha sido investigador post-doctoral del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma y *Visiting Scholar* en las Universidades de Cambridge, Parma, Paris IV-Sorbonne, Bari Aldo Moro y Alma Mater Bologna. Está especializado en el estudio de los conflictos sociorreligiosos en la Antigüedad tardía (principalmente del antijudaísmo cristiano) y de los orígenes del cristianismo.

Anders-Christian Jacobsen es Doctor en Teología por la *Aahrus Universitet* (Dinamarca) y Profesor en el área de Teología Sistemática y Arte en la misma universidad. Integra el *Center for the Study of Antiquity and Christianity* (C-SAC) en la Aahrus Universitet. Se desempeña como tesorero de la *Association of Patristic Studies*. Dirige el proyecto Marie Curie "The History of Human Freedom and Dignity in Western civilization", financiado por la Unión Europea. Es también parte del *Aarhus Institute of Advanced Studies* (AIAS). Sus líneas de investigaciones

principales se concentran en la patrística, principalmente en las figuras de Orígenes, Ireneo y Agustín.

Rodrigo Laham Cohen es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET), donde también se desempeña como vicedirector. Es profesor de Historia Antigua en la UBA y en la Universidad Nacional de San Martín. Sus principales líneas de investigación se centran en la historia de los judíos y las judías en la Antigüedad Tardía.

Esteban Noce es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Historia Antigua y Medieval "Prof. José Luis Romero" y como docente de Historia Antigua Clásica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Sus investigaciones abordan diversas problemáticas relativas al proceso de cristianización del Imperio romano, fundamentalmente en la Italia septentrional durante las décadas finales del siglo IV y las primeras del V.

Andrea Simonassi Lyon es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en el nivel medio. Es doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, desarrollando sus actividades en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas. Su investigación aborda las homilías de Juan Crisóstomo a fin de analizar la interacción entre los judíos y los cristianos en la ciudad de Antioquía de Siria hacia fines del siglo IV.

Analía V. Sapere es Doctora en Lenguas y Literaturas Clásicas por la Universidad de Buenos Aires. En la actualidad se desempeña como Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Sus investigaciones se centran en el estudio del género biográfico en la Antigüedad. Además, es docente de Filología Griega y de Lengua y Cultura Griegas (UBA) y de Griego y del taller Textos en la Universidad Pedagógica Nacional.

Mariano Agustín Splendido es Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Hoy en día se desempeña como Investigador del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), perteneciente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es jefe de trabajos prácticos en la asignatura Historia General II (UNLP) y docente de la Maestría de Estudios Clásicos de la Universidad de Buenos Aires. Sus principales líneas de investigación se centran en la historia y literatura de las primeras comunidades cristianas.

IDENTIDADES CONFUSAS Y JERARQUÍAS CUESTIONADAS
UN ANÁLISIS DEL EPISODIO DE PABLO Y LA ESCLAVA ORACULAR

Mariano Splendido

Introducción

No hay duda de que el autor de Hch fue un hábil narrador, conocedor de tramas argumentales propias de los relatos de viajes y aventuras de la novela grecorromana. Malentendidos, encarcelamientos, naufragios y turbas iracundas acompañan el derrotero de la fe en Cristo por las ciudades del Mediterráneo. Pedro y Pablo alcanzan la estatura de grandes héroes al recibir revelaciones y visiones (Hch 9.3-5; 10.9-15; 16.9; 18-9-10; 22.17-21; 23.11; 27.23-25), ser rescatados por seres celestiales o portentos (Hch 5.19-20; 12.7-11; 16.26) o realizar milagros (Hch 3.6-8; 9.40; 14.8-10; 16.26; 19.11-12; 20.9-12; 28.3-6).

La historia que nos conserva Hch, destinada, como Lc, al κράτιστος Θεόφιλος, es un relato meticulosamente construido con fines apologéticos y organizativos. La búsqueda de un consenso pacífico entre diversas vertientes de creyentes parece ser la aspiración máxima de su autor, que pertenecería a una tercera generación de creyentes en Éfeso, ciudad en la que habría varias iglesias hacia el 115-120 d.C.[1]. Las cartas de Pablo habrían conocido una primera edición en esta urbe, aumentando el interés por el autoproclamado apóstol de los gentiles, que, no obstante, seguía siendo una figura compleja para ciertos grupos de fieles (Koester, 1995: 119-140; Pervo, 2012: 97-106). En este sentido, Hch promueve un Pablo alejado de exabruptos, celos, rupturas y reproches para mostrarlo en amable sintonía con los apóstoles de Jerusalén y con una misión orientada en primer lugar a las sinagogas. Evidentemente el autor conoce información histórica más o menos precisa del itinerario paulino y

[1] Seguimos la datación tardía de Hch, ubicada en las primeras décadas del siglo II d.C. Fitzmyer (1981: 53-62); Esler (1987: 27-30); Pervo (2006: 15-200). Sobre la identidad del autor de Lc-Hch hay diversas opiniones. Varios analistas como Munck (1967: xxix-xxxv) y Hengel (1979: 59-68) reconocen a un compañero de Pablo, el médico Lucas preferentemente, como redactor del texto; otros como Conzelmann (1966: 298-316) y Fitzmyer (1981: 35-52) se inclinan por considerar que la autoría se debe a un cristiano proveniente de la gentilidad.

el público al que este apóstol se dirigía: los gentiles. Pese a eso, transforma las noticias históricas en episodios donde se vuelcan inquietudes y tensiones propias de los cristianos de las primeras décadas del siglo II[2].

Este trabajo se propone identificar en el episodio de Pablo y la esclava oracular de Filipos (Hch 16.16-19) tres cuestiones que evidenciarían que el autor está promoviendo una reflexión acerca del comportamiento de los fieles en el seno de la ciudad: la relación con otros cultos, la identidad socio-religiosa y la autoridad doméstica. Para analizar esto recurriremos no solo al vocabulario del pasaje en cuestión, sino que propondremos comprender las acciones que ocurren en el episodio en comparación con otros materiales de la doble obra lucana y otra literatura cristiana contemporánea.

El πνεῦμα Πύθωνα y el Θεος Ὑψίστος

Algunos analistas como Richter Reimer (1995: 154-156) y Matthews (2001: 89-90) han comprendido el episodio de la παιδίσκη de Filipos como una confrontación de divinidades, lo cual no es errado. La misión de Pablo en Hch es presentada como amenazadora para las deidades locales, como ocurre en Éfeso (Hch 19.23-28), e incluso los espíritus reconocen su identidad, tal como sucede en el episodio de los hijos de Esceva (Hch 19.15). Estos elementos refuerzan el paralelo entre el misionero y Jesús, y, si observamos finamente, colocarían a Pablo por encima de Pedro en cuanto a autoridad. En Hch tenemos solo un testimonio de la actividad exorcista de Pedro en Jerusalén (5.16)[3], pero esta es presentada en el marco de uno de los resúmenes acerca de la vida de la comunidad y, sobre todo, después que Pedro se ha vuelto el portavoz del Espíritu Santo ante el fraude de Ananías y Safira, a quienes Satanás habría tentado[4].

El exorcismo que Pablo opera en la παιδίσκη oracular es un caso extraño. El autor de Hch presenta a la muchacha como poseedora de un πνεῦμα Πύθωνα, es decir, un espíritu vinculado con la serpiente Pitón y asociado con el dios Apolo. Quienes comparan Hch 16.16-19 con Lc 8.26-39, en donde Jesús exorciza al endemoniado de Gerasa, dividen sus opiniones acerca de la clase de espíritu que habita

[2] Conzelmann (1963:128-135), Haenchen (1968: 370-374) y Walanskay (1983: 15-67) propusieron que Hch tenía por objetivo mostrar un cristianismo políticamente inocuo y bien recibido por las autoridades imperiales, postura que recibió duras críticas de parte de aquellos que privilegiaban en el relato la polémica relacionada al vínculo con el judaísmo. Maddox (1982: 67); Barret (1961: 63).

[3] En Lc 9.1 el Jesús lucano otorga a los doce apóstoles, con Pedro a la cabeza, δύναμις y ἐξουσία sobre los demonios, habilidad que también reciben los setenta discípulos (Lc 10.17).

[4] Marguerat (2002: 137) explica que la comunidad (πλῆθος) adquiere la categoría de ἐκκλησία mediante la acción del juicio de Dios, que se realiza a través de la palabra del apóstol. Cf. Witherington (1998: 219-220).

en la joven. Richter Reimer (1995: 154, 171-174), Brenk (2000: 3-21) y Matthews (2001: 88) observan que no se describe negativamente al espíritu, ya que no se lo denomina πονηρός (cf. Hch 19.12-13,15) ni ἀκάθαρτος (Lc 4.33; 6.18; 9.42; 11.24; Hch 5.16). A esto debemos agregarle que no se habla de δαιμόνιον (cf. Lc 4.33; 6.18; 9.1; 11.15, 19-20)[5], mucho menos de διάβολος (cf. Lc 4.2-3,5-6, 13; 8.12), sino simplemente de πνεῦμα. Esto nos señala, como dice Klutz (2004: 215-217, 244-247), que el espíritu que actúa en la joven no es demoníaco, sino premonitorio[6]. Por contraposición, el Jesús lucano se ha enfrentado a espíritus impuros que provocan severo daño a sus víctimas, alejándolas de sus familias y exponiéndolas al peligro.

Si consideramos a la παιδίσκη una mediadora de un espíritu de adivinación, eso explicaría su actividad errática, ya que va del ágora al προσευχή día tras día, y también la vaguedad de su discurso. En este punto es interesante observar que Hch designa la actividad de la muchacha con el verbo μαντεύομαι, que normalmente es traducido por "pronunciar oráculos" o "decir la fortuna", y que supone una carga despectiva en cuanto a la sentencia emitida, ya que carece de precisión y en general se la vincula con el fraude. La proclama de una profecía veraz generalmente se expresa en Lc-Hch con los verbos σημαίνω (Hch 11.28) o, más directamente, προφητεύω (Lc 1.67; 22.64; Hch 2.17-18; 19.6; 21.9). Al decir que la joven pronuncia oráculos y que cobra por ellos, el autor la estaría colocando en inferioridad de condiciones frente a los misioneros de Cristo. Pablo no es apóstol para Hch[7], pero si es un profeta y un maestro, características que son particularmente subrayadas en el capítulo 16. Por un lado, su inspiración celestial queda confirmada al recibir en Tróade la ὅραμα del ἀνὴρ Μακεδών que le clarifica el rumbo (Hch 16.9)[8], un rumbo que anteriormente no parecía muy definido a raíz de cierta tirantez con

[5] En Lc 4.33 el autor habla de πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου, o sea un espíritu demoníaco inmundo.

[6] Kistemaker (1990: 592) y Johnson (1992: 297), siguiendo posiblemente lo que Juan Crisóstomo (*Homilías a los Hechos de los apóstoles*, 35) propone, ponen en paralelo a la esclava con Simón Mago (Hch 8.9-11) y con Elimas (Hch 13.6-8) al considerar que en los tres casos es Satanás quien se opone a la misión.

[7] Solo en Hch 14.4 y 14 se llama ἀπόστολοι a Pablo y Bernabé. Sin embargo, en 1.21-22, en la reunión para reemplazar a Judas, se explicita que para ser un apóstol se debe haber sido testigo del ministerio terreno de Jesús. Cf. Burchard (1970: 136-168); Praeder (1983: 107-129); Jervell (1986: 378-392); Beker (1993: 517-519). Pablo era una figura compleja para las primeras generaciones cristianas, por lo cual uno de los objetivos del autor de Hch sería legitimar su actividad. Baur (1963: 1-146); Jervell (1972: 153-183); Gaventa (1985: 439-449); Campbell (2007: 49-52); Sterling (2008: 74-98); Butticaz (2018: 411-442).

[8] Strelan (2004: 183-184) opina de manera similar, pero enfatiza tres particularidades: que el autor de la doble obra lucana usa ὅραμα para referirse a la visión (Hch 7.31; 9.10, 12; 10.3, 17, 19; 11.5; 12.9; 18.9) y el verbo ὁράω para calificar su accionar (Lc 1.11; 22.43; 24.34; Hch 7.2, 30; 13.31); que la denominación ἀνὴρ Μακεδών (16.9) tiene un sentido abarcativo de la gentilidad (similar a la expresión ἀνὴρ Αἰθίοψ en Hch 8.27); que la expresión ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν (Hch 16.10) supone deliberación y discernimiento por parte del equipo apostólico. Cf. MacGregor (1955: 215); Philhofer (1995: 156-158); Dunn (1996: 218).

las personas divinas (Hch 16.5-6)[9]. Cuando los planes humanos se oponen a las directivas celestiales, la misión no encuentra un norte[10]. Por otro lado, Pablo se muestra como un διδάσκαλος en el προσευχή a las afueras de Filipos, sentándose y dialogando con las asistentes (Hch 16.13).

En el encuentro entre la παιδίσκη y los misioneros, el relator aún mantiene la narración en la primera persona del plural, la cual desaparece solo cuando Pablo decide actuar individualmente. Lo que provoca al apóstol es la insistencia de la joven en una declaración concreta: Οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ Θεοῦ τοῦ Ὑψίστου εἰσίν οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας. ¿A qué divinidad se refiere con Θεος Ὑψίστος? ¿A Apolo?, ¿a Yahvé? Cobb (2019: 187, 190-191) y Gaventa (2003: 238) ven en esta proclama una yuxtaposición de significados, al estilo de la heteroglosia bajtiniana, que dan carácter ambiguo a lo que se dice. Un oyente gentil podría interpretar que el Dios Altísimo es cualquiera del panteón grecorromano, ya que el discurso no es claro. Evidentemente los lectores de Hch comprenderían la expresión de la joven, muy utilizada en la doble obra lucana (Lc 1.32, 35, 76; 2.14; 6.35; 8.28; 19.38; Hch 7.48). Al hablar de un ὁδὸς σωτηρίας, se crearía la misma dificultad, ya que los creyentes asocian la expresión "camino" con el conjunto de los hermanos en la fe (Hch 9.2; 19.9, 23; 22.4; 24.14, 22), pero para otros oídos esto podría entenderse como una alusión a cualquier otro culto mistérico (Cf. Trebilco 1989: 51-73; Cobb 2019: 192). Lo cierto es que, sea como sea, la παιδίσκη no miente, y, es más, dice el oráculo espontáneamente, como arrastrada por la fuerza de los representantes del Θεος Ὑψίστος, descuidando la ganancia.

El πνεῦμα Πύθωνα no hace sufrir a la joven, sino que es su don y la base de su sustento, ya que provee a sus κύριοι. Al encontrarse con los misioneros cristianos, este espíritu inferior parece perder el control de sus oráculos, obsesionado con Pablo, Silas y Timoteo. Pese a que todos sufren los gritos de la joven, solo Pablo reacciona y la exorciza. Este acto no es resultado de la fe de la παιδίσκη ni de la piedad del apóstol, sino de un arrebato. A diferencia de Jesús, Pablo no entabla un diálogo con

[9] Strelan (2004: 89-93) considera que se debe diferenciar entre el Espíritu Santo (16.6) y el espíritu de Jesús (16.7), ya que implicarían experiencias distintas. Para referirse al accionar del Espíritu Santo se usa el verbo κωλύω, que se refiere a una intervención humana en la mayoría de los casos que se hallan en la doble obra lucana (Lc 6.29; 9.49-50; 11.52; 18.16; 23.2; Hch 8.36; 10.47; 11.17; 24.23; 27.43); al hablar del espíritu de Jesús, posiblemente se refiere a alguna visión en forma angelical-celestial de Jesús (al estilo de la de Hch 9.5). Farahian (1993: 197-207) observa tres intentos en el accionar paulino, cada uno asociado a un nombre divino; los dos primeros son infructuosos (16.6-7), pero finalmente Dios permite la misión (16.10).

[10] Históricamente hablando podría pensarse que al focalizar la atención en el Espíritu el autor nos está ocultando un fracaso de Pablo. Si vamos a Gal (1.6-10, 3.1-5, 4.12-20), hallamos que las comunidades gentiles de la zona se han volcado a la circuncisión, situación que deviene en el cuestionamiento de la misión paulina. MacGregor (1955: 213); Breytenbach (1996: 99-170). Al verse sin un horizonte esperanzador, Pablo habría dirigido sus pasos hacia Macedonia, adonde Hch prefiere decir que se le rogó que fuera.

la persona liberada; podría decirse que no se preocupa para nada de la muchacha, quien, junto con el espíritu, desaparece del relato.

El exorcismo de la esclava mántica no es un exorcismo dentro de los parámetros establecidos. La disputa entre dioses evidentemente se resuelve a favor de Yahvé, pero esa no parece ser la intención de Pablo, quien actúa simplemente por irritación (aspecto sobre el que volveremos). El πνεῦμα de la muchacha es real, pero, como indica el verbo μαντεύομαι, inestable e impreciso. ¿Es esto un indicio de que los cristianos de las primeras décadas del siglo II tenían en muy baja consideración a adivinos y otros nigromantes? Podría pensarse que con este relato se ridiculiza a quienes viven de estas artes, personajes marginales a los que simplemente hay que hacer callar para que no entorpezcan la prédica de la fe. ¿Le otorgaría esto cierta comicidad a la narración para los oídos de las audiencias en las ἐκκλησίαι? Es verosímil que así fuera, ya que la literatura grecorromana ridiculiza a estos individuos de fiabilidad dudosa (Heliodoro, *Etiópicas* 427; Luciano de Samosata, *Alejandro o El falso profeta*); la ficción cristiana de los *Hechos de Pedro* (esp CodVerc 17-18) profundizó esta crítica con la figura de Simón Mago.

La παιδίσκη, los δοῦλοι, los Ἰουδαῖοι

La confrontación entre Pablo y la muchacha está cargada de un simbolismo social muy potente para la comunidad de creyentes. Primeramente es interesante señalar que entre el misionero y la joven hay una notoria diferencia de género y estatus: él es un hombre libre y ella es una mujer esclava. Sin embargo, el encuentro entre ambos provoca una alteración de estas categorías.

Pablo ha llegado a Filipos como resultado de una visión esclarecedora que le ha ordenado predicar a los gentiles. Pese a esto, el misionero se dirige al προσευχή judío local, no al ágora. El autor de Hch nos muestra en el capítulo 16 un Pablo que, irónicamente, insiste en judaizar, aspecto que queda patente con la circuncisión de Timoteo, hijo de una Ἰουδαίας πιστῆς (Hch 16.1,3)[11]. Al encontrarse con la esclava, Pablo se enfrentaría plenamente a la gentilidad.

Que la joven sea designada como παιδίσκη no indicaría simplemente su edad, sino también su posible condición de nacida y criada en un οἶκος. La doble obra lucana menciona a otras dos παιδίσκαι en el relato, la primera de ellas perteneciente al sumo sacerdote (Lc 22.56-57), la segunda a una creyente de la comunidad de Jerusalén (Hch 12.12-16). Dejaremos para más adelante la consideración del rol

[11] Mucho se ha debatido acerca de la circuncisión de Timoteo. En Gal 2.3 Pablo subraya que Tito, otro de sus colaboradores, no fue compelido a circuncidarse pese a ser griego. Cf. Rius-Camps (1984: 90-91); Fitzmyer (2003: 232-235).

esclavo en la cosmovisión de Lc-Hch, pero en materia de estatus, no deja de ser significativo que una mujer de condición servil sea la que provoque a Pablo.

La παιδίσκη designa a Pablo y Silas como δοῦλοι τοῦ Θεοῦ τοῦ Ὑψίστου, expresión que podría comprenderse de diversas maneras. Por un lado, como dice Cobb (2019: 196), decir que los misioneros son esclavos puede interpretarse como una verdad metafórica, dado que serán tratados como tales por las autoridades de Filipos. Esta propuesta descansa en una lectura que entiende la narración de Hch como tendiente a la reversión carnavalesca en los episodios. Por otro lado, δοῦλος es utilizado por el mismo Pablo en sus cartas como un epíteto propio de la retórica de la autoridad[12]. Que la esclava utilice esta palabra en relación a Pablo en una obra en la que a este se le niega el título de apóstol no deja de ser sospechoso.

Más allá de las propuestas anteriores, todas verosímiles, la presentación de Pablo como δοῦλος τοῦ Θεοῦ podría entenderse como un recordatorio de su pertenencia a la divinidad y el deber de obediencia hacia la misma. Si evidentemente el propósito del autor en Hch 16 es mostrarnos un Pablo frustrado (Hch 16.5-6) y que no cumple el encargo de ir a la gentilidad, las palabras de la esclava oracular tendrían como objetivo la provocación. La reacción del misionero no sería entonces por el escándalo de la insistente muchacha, sino porque entendería que su proyecto de misión está siendo cuestionado.

Un último aspecto aporta a la confusión de identidades que el autor de Hch quiere corporizar en Pablo. Al realizar el exorcismo, los amos de la παιδίσκη ven perdida una fuente de ingresos y arrastran a Pablo y Silas al ágora. Es interesante que la expulsión del πνεῦμα Πύθωνα ha ocurrido, aparentemente, camino al προσευχή, el lugar que Pablo ha elegido para la misión, pero los κύριοι de la joven arrastran al misionero al ágora, el centro cívico y religioso de la colonia romana. El autor de Hch ha construido inteligentemente un relato en el que la gentilidad, en la ὅραμα del varón macedonio, lleva a Pablo de Tróade a Filipos, y, una vez allí, un πνεῦμα inferior lo conduce del espacio judío por excelencia al espacio gentil, donde debe encarar a las autoridades romanas.

Ahora bien, en el ágora, Pablo y Silas son acusados de ser Ἰουδαῖοι. A diferencia de las acusaciones que les hacen a Pablo y sus colaboradores en Tesalónica, en donde la βασιλεία de Jesús es el problema (Hch 17.6-7), en Filipos el crimen de Pablo es

[12] Pablo se autodenomina δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ en Flp 1.1 y Rom 1.1. Esta metáfora, con claro sentido de liderazgo, reaparece en Col 4.12, aplicada a Épafras, un discípulo de Pablo, y en Tit 1.1 (δοῦλος Θεοῦ). Martin (1990: 86-116) opina que designarse como δοῦλος es parte de la estrategia retórica de Pablo para mostrar su apoyo a los sectores sociales más bajos; Garnsey (1996: 242) interpreta que esta auto-designación tiene por objetivo ejemplificar la obediencia. Cf. Byron (2003: 177-180); Shaner (2018: 42-62). Cf. Sgo 1.1; Jd 1; 2Ped 1.1.

solo ser un judío en actividad proselitista[13]. En otras partes de Hch él proclama su identidad judía abiertamente (13.17, 38; 21.39; 22.1, 3; 23.6; 26.5; 28.17), pero aquí es lo que lo condena. ¿Quiere ser irónico el autor con esto? El misionero viene con una proclividad marcada hacia el ámbito sinagogal y sus simpatizantes. Podríamos decir que Pablo es acusado justamente acorde a la manera en que se ha venido comportando. Es curioso que en la literatura deuteropaulina, contemporánea a Hch, no se haga mención a la identidad judía de Pablo, limitándose a señalar que no es un gentil (Ef 2.11; 3.8) o evaluando su pasado a partir del hecho de su conversión (1Tim 1.13). El autor de Hch parece discrepar con este silencio y recupera la identidad judía de Pablo, que sería un dato importante para muchos fieles que aún mantendrían vínculos con la sinagoga (Mt 5.17-19; Sgo 2.14-26; Tit 1.10-11; Ignacio de Antioquía Mg 8.1; 10.3; Fld 6.1; Bern 8.6). Pese a esto, el término Ἰουδαῖος es cargado políticamente en Hch 16.20 al asociarlo al verbo ἐκταράσσω, generar disturbio[14]. Pablo no es un simple judío, sino un judío alborotador. ¿Hay detrás de esto alguna referencia a la revuelta judía del siglo I?, ¿o es simplemente un recurso narrativo para marcar la degradación en la identidad de Pablo? Los κύριοι de la muchacha, acusadores de los misioneros, se reivindican como Ῥωμαίοι, acentuando el contraste con un Pablo frustrado, sin rumbo y judaizante (Elliger 1978: 55-56; Rapske 1994: 116-118; Weaver 2004: 226-233). Esta denuncia por parte de ciudadanos romanos pareciera cumplir la función de preludiar la revelación de la nueva identidad de Pablo como Ῥωμαίος, con la que cierra el episodio de Filipos (Hch 16.37-38)[15].

La παιδίσκη, sus κύριοι y Pablo

Como hemos mencionado más arriba, el estatus jurídico de la mantis no es un dato menor en el episodio, mucho menos en el contexto en el que se produjo Hch. La organización de las comunidades locales a inicios del siglo II parece haber fomentado una reflexión acerca de los miembros de estatus servil. La necesidad de construir un οἶκος plenamente cristiano habría llevado a la imposición de la fe a muchos subordinados, y las reacciones de estos fueron variadas. Algunos parece que simplemente simularon adaptación, fingiendo acomodarse a la nueva moral

[13] Si bien los judíos no son muy estimados en el mundo romano (Ciceron, *Pro Flacco*, 28; Tacito, *Historias*, 5.5; Juvenal, *Sátiras*, 14.96-106), no está prohibido el proselitismo.

[14] Hch 15.24; 17.8, 13; *Carta de Claudio a los alejandrinos* (P. London 73-74); Josefo, *La guerra de los judíos*, 1.216; 4.495; 7.41; *Antigüedades judías*, 17.10. 253; *Autobiografía*, 103. Wills (1991: 631-638); Williams (1997: 254-257); Garroway (2017: 596-598).

[15] Cf. Stegemann (1987: 200-229); Van Minnen (1994: 43-52); Mount (2002: 103-104). El autor de Hch insiste en la ciudadanía romana de Pablo en 22.25 y 29.

doméstica, aunque en el fondo se mostraban reticentes (Col 3.22-25; Ef 6.5-8; Hermas, *El Pastor*, Vis 1.1); otros posiblemente vieron cierta ventaja en la idea de hermandad espiritual con los amos, de la cual parece que se desprendieron serios conflictos de comportamiento en el oikos (1Tim 6.1-2; Tit 2.9-10); algunos, además, habrían considerado la posibilidad de que se los redimiera de su condición con los fondos comunitarios (Ignacio Pol 4.3). Sea como fuere, los escritos de las diferentes ἐκκλησίαι del momento se muestran cautelosos a la hora de abordar la relación entre amos y esclavos. Los nuevos líderes comunitarios son conscientes que los varones y mujeres de condición servil, más allá de su conversión, siguen siendo propiedades sobre las cuales el amo ejerce sus prerrogativas libremente. Por este motivo algunos textos como Col 4.1, Ef 6.9, Did 4.10-11 o Bern 19.7 apelan a un sentido de responsabilidad espiritual de parte del amo con sus subordinados; otros, como 1Ped 3.18-21, reconvienen a los esclavos que, pareciera, traen las quejas contra sus amos a la ἐκκλησία.

La perspectiva de Lc-Hch en materia servil se vislumbra en cuatro figuras específicas (esto dejando de lado los personajes esclavos de las parábolas). Primeramente encontramos al παῖς del centurión de Cafarnaún (Lc 7.2), por el que su amo intercede apelando al poder de la obediencia; luego tenemos a la παιδίσκη del sumo sacerdote (Lc 22.56), que descubre la identidad de Pedro la noche del arresto de Jesús. En Hch, además de la παιδίσκη de Filipos, cobra relevancia el episodio de Roda, la παιδίσκη de María (Hch 12.13-16), madre de Marcos. A la casa de esta hermana de la comunidad va a refugiarse Pedro luego de huir de la cárcel. Cuando el apóstol llama a la puerta, Roda lo atiende; al saber que es Pedro, llena de alegría, corre a dar la noticia a la comunidad reunida, pero no abre la puerta. Los hermanos no creen lo que Roda afirma y finalmente deciden salir a comprobarlo, quedando atónitos[16].

Causa extrañeza, como dice Christy Cobb (2019: 33-34), que el autor de Lc-Hch utilice a las παιδίσκαι como un recurso narrativo recurrente para contraponerse a los líderes masculinos. La esclava del sumo sacerdote, Roda y la mantis filipense emiten discursos verdaderos, focalizando así la atención sobre sus superiores a nivel jurídico y religioso. En este sentido Cobb (2019: 27-28) concluye afirmando que el autor de la doble obra lucana no sigue los patrones del discurso grecorromano relativo a los esclavos, que los ve como mentirosos y manipuladores. Ahora bien, eso no supone que dejen de ser figuras desafiantes y que plantean resquemores a la comunidad. La obediencia parece ser central en estas historias, ya que el παῖς del centurión recobra la salud gracias a ello, y es por cumplir su tarea como portera que Roda ve a Pedro (Schoedel 1985: 270-271; Harrill 1995: 158-172). La condición servil se manifiesta en que la παιδίσκη del sumo sacerdote y Roda no son creídas, y la

[16] Cf. Pervo (1987: 62-63); Harrill (2006: 59-66); Glancy (2006: 39-40); Cobb (2019: 141-149).

esclava oracular es ignorada por Pablo y su grupo durante varios días. Sin embargo, este último caso terminará de manera indeseada.

Pablo no puede hacer callar al espíritu, que interfiere en su prédica constantemente; como consecuencia realiza el exorcismo, pero, como ya dijimos, llevado por emociones negativas. El texto dice que el misionero estaba διαπονηθεὶς, o sea harto, irritado. ¿Esto se debe simplemente a los gritos de la joven?, ¿o el estallido de Pablo es por las frustraciones acumuladas? El autor de Lc-Hch no recoge ninguna reacción similar a esta en los episodios de Pedro (y este bien podría haberse encolerizado con Simón Mago o cuando Roda lo dejó esperando en la puerta), mucho menos en los referidos a Jesús (cuya expulsión de los vendedores del templo apenas es mencionada; Lc 19.45-46). En Hch el verbo διαπονέομαι lo volvemos a encontrar aplicado a los sumos sacerdotes, irritados por la prédica de los apóstoles (Hch 4.2). ¿Por qué el autor nos presenta un Pablo que pierde los estribos?, ¿refleja esto información histórica acerca del carácter irascible del misionero? No deja de ser verosímil esta opción, ya que cualquiera que lea la correspondencia de Pablo con los fieles de Corinto puede hacerse una idea de su temperamento; sin embargo, el enojo de Pablo con la παιδίσκη podría comprenderse mejor a la luz de los debates comunitarios sobre los esclavos.

Pablo, más allá de no ser designado apóstol, es una autoridad en Hch. Que un misionero itinerante actúe sobre una esclava ajena, poseída o no, creyente o no, es algo que no parece estar bien visto. Cuando Ignacio de Antioquía aconseja a Policarpo de Esmirna que evite que los esclavos creyentes aspiren a que la comunidad los libere (Ignacio Pol 4.3), probablemente está pensando en cómo podrían tomar eso sus amos; igual situación parece estar detrás de 1Ped 2.18-20 cuando se enfatiza que los amos tienen derecho a hacer uso de la violencia sobre sus subordinados para corregirlos, aspecto en el cual los presbíteros no desean entrometerse. El Pablo de Hch 16 hace todo lo contrario, ya que ejerce su autoridad espiritual y perjudica la ganancia de un οἶκος[17]. ¿Podría ser esto una crítica indirecta a apóstoles y profetas itinerantes que se arrogan autoridad sobre los οἶκοι de las comunidades? Si bien Lc-Hch tiene en gran estima a las figuras apostólicas carismáticas, no podría descartarse que presente el episodio como un exceso de autoridad. En este caso ni la esclava ni sus amos son creyentes, lo cual empeora las cosas. Podría pensarse que Pablo ha actuado bien en el caso de Lidia, a cuyos dependientes llegó la fe una vez que ella se bautizó y adhirió al misionero (Hch 16.15); con la παιδίσκη las cosas son diferentes, ya que Pablo entabla trato primero con la esclava, sin tener en consideración los deseos, aspiraciones o la economía de sus amos. La consecuencia es la

[17] Richter Reimer (1995: 175-177) analiza el exorcismo y concluye que el conflicto religioso se transforma en una disputa legal, ya que Pablo dañó "espiritualmente" una propiedad doméstica.

desgracia, ya que los κύριοι lo denuncian a las autoridades y es azotado con varas de manera humillante en el ágora.

Conclusión

La llegada de Pablo a la provincia de Macedonia se da en medio de una conflictiva tirantez entre su identidad judía y la propuesta del Espíritu de abrirse a la gentilidad. Con notable maestría, el autor de Hch entrelaza conceptos del plano sobrenatural, como Θεος y πνεῦμα, con referencias sociales y jurídicas como παιδίσκη, δοῦλος, Ἰουδαῖος y Ῥωμαίος, todo esto conjugado con emociones violentas, gritos y alteración de la jerarquía doméstica. ¿Qué hay detrás de esta conjunción tan extraña? Hch 16.16-23 es más que una disputa desigual entre dioses o una reflexión indirecta sobre la apostolicidad de Pablo; parecería más bien dar cuenta de la experiencia de los creyentes en las ciudades. Allí se debe convivir con los cultos competidores, se corre el riesgo de ser identificado como judío (y rebelde), o se experimenta la tortura y la cárcel. Pese a esto, el autor no juzga ninguna de las identidades que aparecen, ya que entre los receptores habría judíos, prosélitos, propietarios de esclavos o, incluso, esclavos y esclavas; ni siquiera se envilece al espíritu Pitón, que dice la verdad y no parece causarle mal a la joven, pero sí a Pablo. Este se enfurece y pierde de vista las jerarquías domésticas y las estructuras urbanas, acarreándose problemas.

Encarcelado como judío revoltoso, Pablo resurgirá renovado de la prisión debido a dos situaciones: la entonación de salmos y la demostración de respeto a las autoridades al no escapar durante el terremoto (Hch 16.25-28). Es de esta manera que el carcelero, un gentil, no comete suicidio. Pablo ha alterado el οἶκος de la παιδίσκη, pero ahora preserva el del carcelero. ¿Es esto una lección sobre la correcta manera de proselitismo? Probablemente sí, ya que la hospitalidad, el lavado de heridas y la mesa compartida con alegría son el corolario de la narración (Hch 16.32-34).

marianosplendido@hotmail.com

Bibliografía citada

Barret, C. K. (1961). *Luke the Historian in Recent Study*, Londres.

Baur, F. C. (1963 [1831]). "Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom", en K. Scholder (ed.), *Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1-46.

Beker, J. C. (1993). "Luke's Paul and the Legacy of Paul", *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 32, 511-519.
Brenk, F. E. (2000). "The Exorcism at Philippoi in Acts 16:11-40. Divine Posession or Diabolic Inspiration?", *Filología Neotestamentaria*, 13, 3-21.
Breytenbach, C. (1996). *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16.6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes*, Leiden.
Burchard, C. (1970). *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und compositions-geschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, Göttingen.
Butticaz, S. (2018). "Paul et la memoire lucanienne des origins", en J. Schröter y otros (eds.), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings through the Eyes of his Early Interpreters*, Berlín-Boston, 411-442.
Byron, J. (2003). *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*, Tübingen.
Campbell, W. S. (2007). *The "We" Passages in the Acts of the Apostles. The Narrator as Narrative Character*, Atlanta.
Cobb, C. (2019). *Slavery, Gender, Truth, and Power in Luke-Acts and Other Ancient Narratives*, Cham.
Conzelmann, H. (1963). *Die Apostelgeschichte*, Tübingen.
Conzelmann, H. (1966). "Luke's Place in the Development of Early Christianity" en L. E. Keck y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts*, Nashville, 298-316.
Dunn, J. D. G. (1996). *The Acts of the Apostles. Narrative Commentaries*, Pennsylvania.
Elliger, W. (1978). *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Stuttgart.
Esler, P. (1987). *Community and Gospel in Luke-Acts*, Cambridge.
Farahian, E. (1993). "Paul's Vision at Troas (Acts 16:9-10)", en G. O'Collins, y G. Marconi (eds.), *Luke and Acts*, Nueva York, 197-207.
Fitzmyer, J. A. (1981). *The Gospel According to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes*, Nueva York.
Fitzmyer, J. A. (2003 [1998]). *Los Hechos de los Apóstoles. Hch 9.1-28.31* (Vol. II), Salamanca.
Garnsey, P. (1996). *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge.
Garroway, J. D. (2017 [2011]). "Ioudaios", en A. J. Levine y M. Z. Brettler (eds.). *The Jewish Annotated New Testament*, Oxford, 596-598.
Gaventa, B. R. (1985). "The Overthrown Enemy. Luke's Portrait of Paul", en K. H. Richards (ed.), *SBL Seminar Papers 1985*, Atlanta, 439-449.
Gaventa, B. R. (2003). *The Acts of the Apostles*, Nashville.

Glancy, J. (2006). *Slavery in Early Christianity*, Minneapolis.
Haenchen, E. (1968). "Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte", en E. Haenchen (ed.), *Die Bibel und wir*, Tübingen, 338-374.
Harrill, J. A. (1995). *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen.
Harrill, J. A. (2006). *Slaves in the New Testament. Literary, Moral, and Social Dimensions*, Minneapolis.
Hengel, M. (1979). *Acts and the History of Earliest Christianity*, Filadelfia.
Jervell, J. (1972). "Paul: The Teacher of Israel. The Apologetic Speeches of Paul in Acts", en J. Jervell (ed.), *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis, 153-183.
Jervell, J. (1986). "Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums", *New Testament Studies*, 32, 378-392.
Johnson, L. T. (1992). *The Acts of the Apostles*, Minnesota.
Kistemaker, S. J. (1990). *Exposition of the Acts of the Apostles*, Grand Rapids.
Klutz, T. (2004). *The Exorcism Stories in Luke-Acts. A Sociostylistic Reading*, Cambridge.
Koester, H. (1995). "Ephesos in Early Christian Literature", en H. Koester (ed.), *Ephesos: Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to Its Archeology, Religion and Culture*, Valley Forge, 119-140.
MacGregor, G. H. C. (1955). "The Acts of the Apostles", en N. B. Harmon (ed.), *The Interpreter's Bible Vol. IX.*, Nueva York, 2-352.
Maddox, R. (1982). *The Purpose of Luke-Acts*, Edimburgo.
Marguerat, D. (2002 [1999]). *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, Milán.
Martin, D. B. (1990). *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven-Londres.
Matthews, S. (2001). *First Converts. Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*, Palo Alto.
Mount, C. (2002). *Pauline Christianity. Luke-Acts and the Legacy of Paul*, Leiden.
Munck, J. (1967). *The Acts of the Apostles*, Nueva York.
Pervo, R. I. (1987). *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Filadelfia.
Pervo, R. I. (2006). *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists*, Santa Rosa.
Pervo, R. I. (2012). *Pablo después de Pablo. Cómo vieron los primeros cristianos al apóstol de los gentiles*, Salamanca.
Philhofer, P. (1995). *Philippi. Die erste christliche Gemeinde Europas*, Tübingen.

Praeder, S. M. (1983). "Miracle Worker and Missionary. Paul in Acts", en K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Atlanta, 107-129.
Rapske, B. M. (1994). *The Book of Acts in Its First Century Setting V. 3. Paul in Roman Custody*, Grand Rapids.
Richter Reimer, I. (1995). *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Minneapolis.
Rius-Camps, J. (1984). *El camino de Pablo a la misión de los paganos*, Huesca.
Schoedel, W. R. (1985). *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Filadelfia.
Shaner, K. A. (2018). *Enslaved Leadership in Early Christianity*, Oxford.
Stegemann, W. (1987). "War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 78, 200-229.
Sterling, G. E. (2008). "From Apostle to the Gentiles to Apostle of the Church. Images of Paul at the End of the First Century", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 99/1, 74-98.
Strelan, R. (2004). *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*, Berlín-Nueva York.
Trebilco, P. R. (1989). "Paul and Silas, «Servants of the Most High God» (Acts 16.16-18)", *Journal for the Study of the New Testament*, 36, 51-73.
Van Minnen, P. (1994). "Paul: the Roman Citizen", *Journal for the Study of the New Testament*, 56, 43-52.
Walanskay, P. W. (1983). *"And so We came to Rome". The Political Perspective of St. Luke*, Cambridge.
Weaver, J. B. (2004). *Plots of Epiphany. Prison-Escape in Acts of the Apostles*, Berlín-Nueva York.
Williams, M. H. (1997). "The Meaning and Function of Ioudaios in Graeco-roman Inscriptions", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 116, 249-262.
Wills, L. M. (1991). "The Depiction of the Jews in Acts", *Journal of Biblical Literature*, 110/4, 631-654.
Witherington, B. (1998). *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids.

INDAGACIONES EN TORNO A LOS JUDÍOS EN *QUAESTIONES CONVIVALES* DE PLUTARCO: UN ANÁLISIS DISCURSIVO

Analía V. Sapere

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos estudiar la representación que hace Plutarco de los judíos en *Quaestiones Convivales*, el tratado de *Moralia* en el que más extensamente se refiere a ellos. Nuestra lectura estará basada en un análisis discursivo, que sirva para iluminar aspectos históricos y culturales sobre el tema. A los efectos de enmarcar el análisis, haremos una breve introducción respecto de las referencias al pueblo judío en la obra íntegra de Plutarco, pues la comparación textual nos aportará elementos de contraste entre el abordaje del tema en las *Vidas paralelas* y en *Moralia*. Asimismo, es preciso realizar algunas consideraciones generales sobre *Quaestiones Convivales*, lo que será fundamental para cimentar nuestras conclusiones.

La representación de los judíos en la obra de Plutarco

El pueblo judío no tiene una presencia destacada en la obra de Plutarco, sino más bien todo lo contrario[1]. Las menciones de los judíos son escasas en comparación con otros pueblos de la Antigüedad (como los persas o los egipcios), y sus descripciones son vagas, generalizantes y superficiales. En relación a ello, surge la pregunta acerca de cuál es la fuente de información con la que cuenta Plutarco sobre el pueblo hebreo. En primer lugar, es probable que haya tenido contacto con judíos en su Beocia natal, como afirma Stern (1989: 545) a partir de investigaciones históricas sobre la región. Por otro lado, resulta más que verosímil que Plutarco haya conocido comu-

[1] Sobre un análisis específico de los judíos en la obra de Plutarco cf. Muñoz Gallarte (2008) y Stern (1989: 545-576).

nidades judías en sus distintos viajes, fundamentalmente en Alejandría y Roma[2]. Se trata, pues, de suposiciones a partir de datos contextuales pero sin ninguna certeza. En lo que respecta a la información que podemos extraer de su obra, como ya hemos adelantado, es notable el desconocimiento que demuestra Plutarco acerca de este pueblo, sus costumbres y creencias, pero consideramos que resulta importante su análisis, porque las descripciones y reflexiones que nos aporta nos permitirán iluminar aspectos contextuales y sociales.

En las *Vidas Paralelas* las referencias a los judíos se dan de manera muy breve, en aquellos contextos en que los personajes centrales retratados han tomado contacto con ellos. Los encontramos en las Vidas de Pompeyo, Antonio, Galba, Otón y Cicerón. En el caso de Pompeyo y Antonio, las menciones aparecen en el marco de la conquista romana en Judea y, a grandes rasgos, es posible decir que los judíos son descriptos como una etnia guerrera y bárbara (Muñoz Gallarte, 2008: 816). En la *Vida de Antonio*, por ejemplo, en la narración de la batalla de Accio Plutarco destaca la traición de Herodes, que se pasa al bando opuesto (72.3), lo que contribuye con la derrota de Antonio. Otro tema que se advierte en la descripción de los judíos en estas biografías es su carácter díscolo, si tenemos en cuenta las menciones a las revueltas que deben ser sofocadas por Roma (cf. por ejemplo la revuelta del 57 a.C. contenida por Antonio), tema que también hallamos en las biografías de Galba (13) y Otón (4 y 15). Uno de los pasajes más sugestivos acerca de los judíos en las *Vidas* lo encontramos en la biografía de Cicerón (7.6-7). Al referir el juicio contra Verres, pretor de Sicilia acusado de numerosos delitos por parte del pueblo siciliano, Plutarco señala:

> Sin embargo, se recuerdan muchos chistes acerca de aquel juicio. Pues los romanos llaman *verres* (βέρρην) al cerdo castrado (χοῖρον). En efecto, cuando un liberto llamado Cecilio, al que acusaban (ἔνοχος) de actuar como judío (ἰουδαΐζειν), quiso apartar del caso a los sicilianos y ser él el acusador de Verres, dijo Cicerón: "¿Qué tiene que ver un judío con un cerdo?" (Plutarco, *Cicerón* 7)[3].

El pasaje despierta algunos interrogantes de interpretación, fundamentalmente por el término que traducimos como "actuar como judío" (ἰουδαΐζειν). ¿Se refiere

[2] En *Quaestiones Convivales* 678c Plutarco relata su participación en un simposio que había tenido lugar luego de su regreso de Alejandría. Con respecto a los viajes de Plutarco a Roma, cf. Jones (1971) y Stadter (2014). Planchas Gallarte (2019: 177) considera en cambio que Plutarco no tuvo contacto directo con las comunidades judías y piensa, sobre la base de Griffiths (1970: 819), que su conocimiento es a través del trabajo con fuentes indirectas.

[3] ὅμως δὲ πολλὰ χαρίεντα διαμνημονεύεται καὶ περὶ ἐκείνην αὐτοῦ τὴν δίκην. βέρρην γὰρ οἱ Ῥωμαῖοι τὸν ἐκτετμημένον χοῖρον καλοῦσιν. ὡς οὖν ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος ἔνοχος τῷ ἰουδαΐζειν ὄνομα Κεκίλιος ἐβούλετο παρωσάμενος τοὺς Σικελιώτας κατηγορεῖν τοῦ Βέρρου, "τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον;". Todas las traducciones del trabajo son de nuestra autoría.

al simple hecho de comportarse como un judío o sugiere la intención de Cecilio de introducir en Roma prácticas judías?[4]. Cuando se menciona que era acusado de ello (ἔνοχος), ¿se alude a una ley que prohibía la práctica de costumbres judías o a una mera expresión de censura?[5]. Sea como fuere, Plutarco rescata la anécdota como humorística (πολλὰ χαρίεντα διαμνημονεύεται), esto es, la alusión al cerdo como un forma de insulto típica hacia los judíos, aunque no se explaya demasiado en ello, probablemente porque se trata de un tema conocido para sus lectores. Cabe destacar que el chiste solo tiene sentido en latín, por la similitud entre el nombre propio *Verres* y el sustantivo *verres* que quiere decir "cerdo", mientras que en griego los términos en cuestión son Βέρρης y χοῖρος. Plutarco no hace explícita esta diferencia, por lo que debemos concluir, junto con Keeline (2018: 256), que el chiste de Cicerón era ampliamente conocido[6]. Es posible observar además dos rasgos tópicos asociados con el pueblo judío para época de Cicerón y retomados por Plutarco; el primero, su forma de distinguirse del resto de la comunidad, tanto por la aparición del verbo ἰουδαΐζειν, motivo de censura, como por la actitud de Verres de actuar apartado de la voluntad de los sicilianos (ἐβούλετο παρωσάμενος τοὺς Σικελιώτας)[7]. En segundo lugar aparece el tópico de la abstención a la carne de cerdo, motivo de burla, tema al que volveremos más adelante. Debemos concluir, junto con Muñoz Gallarte (2008), que Plutarco no parece interesado en la historia del pueblo judío, puesto que apenas aparecen mencionados en su obra de temática histórica; en cambio, se interesa más en sus costumbres y creencias, de lo que aquí hay apenas una muestra, pero que luego se comprobará en *Moralia*. Deseamos añadir a esta idea de Muñoz que, para tratarse de tan pocas apariciones, el carácter hostil o al menos despectivo es significativo.

En *Moralia* hallamos las referencias más extensas sobre los judíos. Asimismo, no se trata de simples menciones, sino de reflexiones más profundas acerca de ellos, en general desde el punto de vista filosófico. En *De Superstitione* 169c y en *De Stoicorum repugnantiis* 1051e los judíos son puestos como ejemplo de δεισιδαιμονία ("temor de los dioses, superstición"), actitud fuertemente criticada por Plutarco.

---

[4] Cf. Sänger (2017: 164). El término también puede ser interpretado a la luz de la práctica de muchos no judíos que "actuaban" como judíos (cf. Cohen, 1993). Con esto no queremos decir que aquí haya que entenderlo de ese modo, pero sí al menos tener en cuenta la sensibilidad de la época respecto de lo que significaba "actuar" o "mostrarse" como judío.

[5] Cf. Liddell, Scott y Jones (1996) (= LSJ), *s.v.* ἔνοχος: "as law-term: liable to the imputation of, guilty, liable to the penalty for".

[6] Cf. Cicerón, *Contra Verres* II.1.121, 3.18, 3.191, 4.22, 5.5, 5.57, 5.95. Respecto del conocimiento de la broma en época de Cicerón, Quintiliano comenta que el uso que hace el orador de estos chistes en un contexto judicial solo puede indicarnos que se trataba de bromas extendidas y no de propia invención del autor. Cf. *Instituciones* 6.3.3, 6.3.55 y 8.6.37. Acerca del carácter estereotipado de las alusiones a judíos en la obra de Cicerón, cf. Rutgers (1994: 64), quien nos ofrece un interesante panorama de contexto.

[7] Acerca de este estereotipo cf. Gruen (2016: 313-332).

> Oh, griegos, que os procurasteis feas costumbres bárbaras a causa de la superstición, mancharse de lodo, revolcarse en el fango, festejos del sábado, echar tierra a la cara, postraciones vergonzosas[8], reclinaciones extrañas[9] (Plutarco, *De superstitione* 166a).
>
> También Agamenón, cuando ordenaba a los que luchan "que cada uno afile bien la lanza, que ponga bien el escudo"[10], entonces pide a Zeus "concédeme destruir la casa de Príamo"[11], pues el dios es la esperanza para la excelencia, no pretexto para la cobardía (δειλίας πρόφασις). Pero los judíos, porque era sábado, sentados con sus vestidos nuevos (Ἰουδαῖοι σαββάτων ὄντων ἐν ἀγνάμπτοις καθεζόμενοι), mientras los enemigos ponían escaleras y atacaban las murallas, no se levantaron, sino que permanecieron atados por la superstición (τῇ δεισιδαιμονίᾳ συνδεδεμένοι) como por una sola red[12] (Plutarco, *De superstitione* 169c).
>
> Y no todos conciben de antemano a los dioses como benignos. Pues mira qué cosas piensan de los dioses los judíos y los sirios, mira las cosas dichas por los poetas, de cuánta superstición están llenas. (Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis* 1051e)[13].

Debemos destacar, con relación a lo visto en las *Vidas*, que se observa un tratamiento despectivo no solo en la descripción (κακά, δειλίας πρόφασις, τῇ δεισιδαιμονίᾳ συνδεδεμένοι) sino también en el tono exclamativo y enfático de los pasajes (Ὦ βάρβαρ᾽ ἐξευρόντες Ἕλληνες …, ὅρα γὰρ… ὅρα…, πόσης…). Asi-

[8] Cf. *Génesis* 42, 6.

[9] Ὦ βάρβαρ᾽ ἐξευρόντες Ἕλληνες κακά τῇ δεισιδαιμονίᾳ, πηλώσεις καταβορβορώσεις βαπτισμούς, ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον, αἰσχρὰς προκαθίσεις, ἀλλοκότους προσκυνήσεις. Sobre la *proskýnesis* cf. Jenofonte, *Ciropedia* 8.3,14.

[10] *Ilíada* II, 382.

[11] *Ilíada* II, 413-414.

[12] καὶ ὁ Ἀγαμέμνων ὅτε τοῖς μαχομένοις προσέταξεν "εὖ μέν τις δόρυ θηξάσθω, εὖ δ› ἀσπίδα θέσθω," τότε παρὰ τοῦ Διὸς αἰτεῖ "δός με κατὰ πρηνὲς βαλέειν Πριάμοιο μέλαθρον·" ἀρετῆς γὰρ ἐλπὶς ὁ θεός ἐστιν, οὐ δειλίας πρόφασις. ἀλλ› Ἰουδαῖοι σαββάτων ὄντων ἐν ἀγνάμπτοις καθεζόμενοι, τῶν πολεμίων κλίμακας προστιθέντων καὶ τὰ τείχη καταλαμβανόντων, οὐκ ἀνέστησαν ἀλλ› ἔμειναν ὥσπερ ἐν σαγήνῃ μιᾷ τῇ δεισιδαιμονίᾳ συνδεδεμένοι. Es incierto el hecho histórico al que puede aludir Plutarco aquí. Se piensa que puede tratarse de la toma de Jerusalén por Tito del año 70 d.C., o la toma de Jerusalén por Pompeyo del año 63 a.C. (cf. Dion Casio 37.16) o por Antonio en el 38 a.C. (cf. Dion Casio 49.22). Respecto de la crítica por desidia, cf. Juvenal 14, 96-106. Acerca del tratamiento de los judíos en la obra de Juvenal cf. Watts (1976), quien aporta además interesantes reflexiones contextuales.

[13] καὶ τὸ χρηστοὺς ἅπαντας εἶναι τοὺς θεοὺς προλαμβάνειν· ὅρα γὰρ οἷα Ἰουδαῖοι καὶ Σύροι περὶ θεῶν φρονοῦσιν, ὅρα τὰ τῶν ποιητῶν πόσης ἐμπέπλησται δεισιδαιμονίας·.

mismo, observemos que las menciones a los judíos están en función de reforzar estereotipos sobre los pueblos bárbaros, pero no hay un interés especial en este pueblo[14].

Los judíos en *Quaestiones Convivales*

Pasemos ahora al tratado *Quaestiones Convivales* (Συμποσιακῶν προβλημάτων βιβλία), en el que los tópicos a indagar respecto de los judíos son, por un lado, la abstención de la carne de cerdo (IV.5) y, por otro, la identidad de su dios (IV.6). El escrito puede enmarcarse en la literatura de temática simposíaca que se remonta a Platón y Jenofonte[15]. Está estructurado en nueve libros, subdivididos a su vez en diez secciones, cada una de las cuales responde a una cuestión o problema. Se trata de la ficcionalización de distintos banquetes a los que Plutarco ha asistido y que desea poner por escrito. En ellos, los invitados discuten sobre temas tan diversos como filosofía, religión, costumbres, literatura, historia y naturaleza. El marco distendido de la bebida otorga al texto un tono afable y de conversación fluida, por lo que no hallamos profundas reflexiones o argumentaciones. De hecho, el propio Plutarco en la introducción al Libro I, en donde expresa una dedicatoria a Socio Senecio, se pregunta sobre la pertinencia de escribir sobre discusiones surgidas en un contexto simposíaco, pero se apoya en la autoridad de quienes, antes que él, han incursionado en el género: Platón, Jenofonte, Aristóteles, Espeusipo, Epicuro, Prítanis, Jerónimo y Dion. Concluye entonces que, a pedido de Socio, "vale la pena conservar por escrito las conversaciones mantenidas durante la bebida" (ὡς ἄξιόν τινος σπουδῆς πεποιημένους ἔργον ἀναγράψασθαι λόγους παρὰ πότον γενομένους: 612e1), por lo que recogerá de manera dispersa los temas tratados en los simposios a los que asistió en Roma y en Grecia (612e). De hecho, la primera cuestión de ese libro es "si se debe filosofar durante la bebida", que puede ser leída con valor programático, pues se expresan ideas que habilitan una interpretación en clave metaliteraria, entre ellas, que la filosofía no debe desvincularse de la diversión, sin abandonar la mesura y el decoro (613b) y que en los banquetes no se debe tener una actitud seria, porque es poco apropiado para tal ámbito. También se dice que los temas deben ser indagados de manera fluida y comprensible para el conjunto de los asistentes, de modo de atraer a todos a la conversación (614 d). En cuanto a la figura autoral construida en el texto, Klotz (2007: 667) señala algo en consonancia con lo dicho: Plutarco se muestra como un filósofo abierto a la exploración y a la autoexploración, a estimu-

[14] Plutarco suele recurrir a generalizaciones a la hora de describir a los pueblos bárbaros, tema ampliamente tratado por Schmidt (1999).

[15] Para un marco general de la obra, cf. Ferreira y otros (2009), de Oliveira Silva (2010), Klotz-Oikonomopoulou (2011), Klotz (2014), Xenophontos (2016) y la introdución de la edición de Fuhrmann (1978).

lar en los lectores la discusión, que no queda cerrada en las charlas expuestas: "If Plutarch follows his own advice at least, the *Quaest. conv.* must represent not the narrator's final words on a subject, but his ongoing (self-) exploratory"[16]. Lo dicho hasta aquí pretendió enmarcar las indagaciones respecto al pueblo judío que se hacen en la obra, las que pasamos a comentar.

Quaestiones Convivales IV.5: "Si los judíos se abstienen de la carne de cerdo por venerarla o por repugnarla"

En la Cuestión 4° del Libro IV se trata el tema de si el mar es más fecundo que la tierra, lo que deriva luego en una discusión sobre los alimentos que provee el mar. Símaco introduce su idea de que el pescado es un buen alimento, porque es carnoso pero ligero, se digiere con facilidad, es sutil y puro, al punto que se recomienda a los enfermos. Lamprias, hermano de Plutarco, interrumpe la exposición: "Hablas correctamente, afirmó Lamprias, pero añadamos aún otra especulación filosófica. Pues mi abuelo solía decir frecuentemente, burlándose de los judíos, que no comían la carne más legítima. Nosotros afirmamos que el manjar más legítimo es el que proviene del mar"[17]. Explica luego la extrañeza de los seres del mar y su separación o ajenidad respecto del ser humano, a diferencia de los animales terrestres que conviven con nosotros. Los participantes de la discusión quieren extenderse en este tema, pero Calístrato introduce la Cuestión 5° ("Si los judíos se abstienen de la carne de cerdo por venerarla o por repugnarla": Πότερον οἱ Ἰουδαῖοι σεβόμενοι τὴν ὗν ἢ δυσχεραίνοντες ἀπέχονται τῶν κρεῶν), preguntando "¿Qué les parece lo que se ha dicho acerca de los judíos, que no comen la carne más legítima? ('πῶς ὑμῖν δοκεῖ λελέχθαι τὸ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, ὅτι τὸ δικαιότατον κρέας οὐκ ἐσθίουσιν;' 169f). Responde Polícrates: "Que es asombroso. Y yo además, me pregunto si estos hombres se abstienen de comer esta carne por cierto respeto a los cerdos o porque aborrecen al animal, pues las cosas que se dicen entre ellos parecen mitos, si no lo divulgan por tener ciertos argumentos razonables" (169f)[18]. Notamos primero

[16] "The issues surrounding Plutarch's self-presentation do not end here. The exempla he provides, including and most importantly himself, are meant to stimulate not just emulation but also questioning, self-exploration, and most of all, further discussion in readers. The text represents not just a behavioural template for the reader to copy, but also the philosopher's own investigations as he tests out different literary models and literary forms which constitute variously effective educational techniques"(Klotz, 2007: 666).

[17] Ὀρθῶς' ἔφη 'λέγεις' ὁ <Λαμπρίας>, 'ἀλλ' ἔτι τῷ λόγῳ προσφιλοσοφήσωμεν. ὁ γὰρ ἐμὸς πάππος εἰώθει λέγειν ἑκάστοτε τοὺς Ἰουδαίους ἐπισκώπτων, ὅτι τὸ δικαιότατον κρέας οὐκ ἐσθίουσιν· ἡμεῖς δὲ φήσομεν δικαιότατον ὀψον εἶναι τὸ ἐκ θαλάττης. (*Quaestiones Convivales* 669c-d).

[18] 'ὑπερφυῶς' ἔφη ὁ Πολυκράτης, 'ἐγὼ δὲ καὶ προσδιαπορῶ, πότερον οἱ ἄνδρες τιμῇ τινι τῶν ὑῶν ἢ μυσαττόμενοι τὸ ζῷον ἀπέχονται τῆς βρώσεως αὐτοῦ. τὰ γὰρ παρ' ἐκείνοις λεγόμενα μύθοις ἔοικεν, εἰ μή τινας ἄρα λόγους σπουδαίους ἔχοντες οὐκ ἐκφέρουσιν' (*Quaestiones Convivales* 169f).

la actitud de asombro (ὑπερφυῶς[19]) que muestra Polícrates y la distancia que se establece entre el grupo de "los judíos" (de los que se burla, además, el abuelo de Lamprias) y un "nosotros" al que pertenecen todos los simposiastas (Ἰουδαίους… ἡμεῖς δὲ)[20]. Asimismo, advertimos el desconocimiento del tema, en tanto que, o se le atribuye el carácter de mítico (μύθοις ἔοικεν) o, en caso de tener argumentos, no se los conoce, porque los judíos no los divulgan (οὐκ ἐκφέρουσιν). Se ensayan dos respuestas a esta cuestión, una de Calístrato y otra de Lamprias; si bien quedan en aporía, la extensión de la segunda propuesta (así como su posición) parece confirmar la predilección de nuestro autor por ella[21].

Calístrato expresa su creencia (οἶμαί) de que "el animal goza de cierta honra entre estos hombres" (τινα τιμὴν τὸ ζῷον ἔχειν παρὰ τοῖς ἀνδράσιν: 669f7), para lo que expone dos argumentos complementarios. El primero es que "si bien el cerdo es deforme y sucio, no es más extraño (ἀτοπώτερον) en su aspecto o más desagradable en su naturaleza que un escarabajo, musaraña, cocodrilo y gato, a los que los sacerdotes egipcios se dirigen como si fueran los más sagrados"[22]. El argumento está basado en una consideración negativa sobre los judíos, en tanto que adoran a un ser repugnante, descripto como δύσμορφον y θολερόν. Prestemos atención además a la asociación con los egipcios, pues a partir de ellos es que se termina de comprender al pueblo judío en esta extraña costumbre. Se añade un segundo argumento, que es el de la utilidad: "Dicen (λέγουσι) que al cerdo se lo estima por una causa utilitaria, porque, al ser el primero que surcó la tierra con la punta del hocico, según afirman (ὥς φασι), puso la marca del arado y guió el trabajo de la reja"[23], por lo que se explica también el nombre de la herramienta (ὖνις, que proviene del término ὗς). Prestemos atención al uso de expresiones como οἶμαί, λέγουσι y ὥς φασι, que sugieren

[19] Obsérvese que, si bien el término en sentido corriente tiene el valor de "sorprendente", "extraño" o "extraordinario" (sobre la base de la etimología de ὑπέρ y φύω), puede tener un sentido negativo asociado con lo monstruoso (cf. LSJ *s.v.* ὑπερφυής).

[20] Tengamos presente que en el mundo griego y romano el consumo de carne de cerdo es propio de la aristocracia y entre los romanos también deviene símbolo de estatus (cf. Poccetti, 2009: 137 ss.).

[21] Así lo considera Har-Peled (2011). Cf. asimismo Brenk (2016: 90): "In general, in the *Sympotic Questions* and the dialogues, the principal and more convincing speech is reserved for the end. Thus, one school of thought would see a progression, leading up to the better or best solution. This helps resolve the contradictions, and in fact, Plutarch often gives signposts to this effect, especially in the essays where he writes in his own person, with expressions such as «a better solution is», «better are those who say», and the like. However, some scholars, such as Babut, have believed that all the views expressed contribute to answering a question in its profundity, and need to be taken into account".

[22] εἰ δὲ δύσμορφον ἡ ὗς καὶ θολερόν, ἀλλ᾽ οὐ κανθάρου καὶ γυπὸς καὶ κροκοδείλου καὶ αἰλούρου τὴν ὄψιν ἀτοπώτερον ἢ τὴν φύσιν ἀμουσότερον οἷς ὡς ἁγιωτάτοις ἱερεῖς Αἰγυπτίων ἄλλοις ἄλλοι προσφέρονται (Plutarco, *Quaestiones Convivales* 670a1-5).

[23] τὴν δ᾽ ὖν ἀπὸ χρηστῆς αἰτίας τιμᾶσθαι λέγουσι· πρώτη γὰρ σχίσασα τῷ προύχοντι τῆς ὀρυχῆς, ὥς φασι, τὴν γῆν ἴχνος ἀρόσεως ἔθηκε καὶ τὸ τῆς ὕνεως ὑφηγήσατο ἔργον· (Plutarco, *Quaestiones Convivales* 670a5-8).

que no se trata de una información segura sino de algo escuchado, transmitido acríticamente. Se apela, entonces, a ratificar la información a través del criterio de lo verosímil, esto es, la explicación de la etimología del nombre de la herramienta. Pero una vez más se recurrirá a la comparación con los egipcios para corroborar la veracidad de lo dicho, pues Calístrato añade que los egipcios también utilizan el cerdo para remover la tierra[24]. De hecho, la comparación continúa: "No hay que admirarse (θαυμάζειν) si por esto algunos no comen carne, cuando otros animales, por causas más pobres y algunos incluso completamente ridículas, reciben honra de parte de los bárbaros" (670b4-7)[25]. Lo que sigue a continuación es una serie de ejemplos de animales considerados sagrados para los egipcios, dando cuenta de la extrañeza de los motivos por los que se los reverencia. No obstante, Calístrato se pone en contra de los que consideran que se trata de un gesto irracional (καὶ τί ἄν τις Αἰγυπτίους αἰτιῷτο τῆς τοσαύτης ἀλογίας: 670c10) pues compara estas actitudes con las de los pitagóricos y los magos de Zoroastro (670c10-d5). Añade una conjetura más: "Creo (οἶμαι) que los judíos, si sintieran asco por el cerdo, lo matarían, como los magos matan a los cerdos. Ahora, igualmente que comerlo, está prohibido para ellos matarlo"[26]. Una vez más, la conjetura es por comparación con otras costumbres. Calístrato parece, finalmente, llegar a la conclusión de que "quizás tiene sentido" (ἴσως ἔχει λόγον) que los judíos adoren al cerdo por haberles enseñado a cultivar, del mismo modo que honran al burro porque les enseñó la fuente de agua, versión que también aparece referida por Tácito (*Historias* 5.3). Finaliza estableciendo una comparación con la liebre, de la que los judíos también se abstienen, por ser un animal sucio e impuro. En este momento interviene Lamprias, quien confirma la idea de que los judíos se abstienen de la liebre no por aborrecerla, sino por su semejanza con el asno, que es el animal que más honran (ὁ γὰρ λαγὼς μεγέθους ἔοικε καὶ πάχους ἐνδεὴς ὄνος εἶναι: 670e5-6) aunque no descarta que tal vez los judíos "son como los egipcios" respecto de las correspondencias y consideran que la velocidad del animal y su buena visión son elementos divinos. Para la referencia a los egipcios Plutarco utiliza el verbo αἰγυπτιάζω, que, de acuerdo con el LSJ, tiene un primer sentido de "ser como un egipcio" pero con el matiz peyorativo de "ser perverso y astuto"[27]. Meeusen (2017: 224) interpreta que, en efecto, el término es aquí usado

[24] Esta práctica aparece mencionada en Heródoto 2.14, aunque no habla específicamente de cerdos, sino de rebaños en general.

[25] οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν, εἰ διὰ τοῦτό τινες ὗς οὐκ ἐσθίουσιν, ἑτέρων ζῴων μείζονας ἐπ᾽ αἰτίαις γλίσχραις, ἐνίων δὲ καὶ πάνυ γελοίαις, τιμὰς ἐχόντων παρὰ τοῖς βαρβάροις (Plutarco, *Quaestiones Convivales* 670b4-7).

[26] οἶμαι δὲ καὶ τοὺς Ἰουδαίους, εἴπερ ἐβδελύττοντο τὴν ὗν, ἀποκτείνειν ἄν, ὥσπερ οἱ μάγοι τοὺς μῦς ἀποκτείνουσι· νῦν δ᾽ ὁμοίως τῷ φαγεῖν τὸ ἀνελεῖν ἀπόρρητόν ἐστιν αὐτοῖς. (Plutarco, *Quaestiones Convivales* 670d4-8).

[27] Nos remite a Cratino 378 y Aristófanes, *Tesmoforias* 922.

de manera despectiva, pues da cuenta del exotismo de la práctica egipcia de asociar cualidades de animales con la divinidad; por ende, si los egipcios lo hacen y es visto con malos ojos, lo mismo debe decirse de los judíos[28].

Lamprias aporta finalmente el argumento contrario al de Calístrato: "Pero estos hombres parecen execrar la carne porcina porque a los bárbaros les disgustan principalmente las manchas blancas y la lepra, y consideran que el contacto con tales afecciones consume a los hombres"[29]. Esta explicación la hallamos también en Tácito, aunque el autor romano hace explícita la relación entre la lepra y el cerdo: "se abstienen del cerdo por el recuerdo del sufrimiento con que en otro tiempo los contaminó la lepra, cuya causa es atribuida a este"[30]. Plutarco omite los detalles, probablemente porque entiende que se trata de una información conocida para todos. Para dar mayor relieve a su argumento, Lamprias repasa algunas características desagradables del cerdo (ἔχει τινὰ πονηρίαν) como el hecho de que disfruta estar en el fango y en lugares sucios (τόποις ῥυπαροῖς καὶ ἀκαθάρτοις) o que sus ojos están obturados y desviados, y nunca miran hacia arriba. Lamprias se ve en la necesidad de dar un elemento negativo más respecto de los cerdos (εἰ δὲ δεῖ καὶ τὰ μυθικὰ προσλαβεῖν[31]), para confirmar que la explicación de la abstención por parte de los judíos es por rechazo y no por veneración. Introduce entonces el mito de Adonis, quien fue destrozado por un jabalí. Aclara inmediatamente que Adonis no es otro que Dioniso, lo que da motivo a la siguiente cuestión respecto de la naturaleza del dios de los judíos y su vínculo con Dioniso y sus celebraciones. Pero antes de pasar a esto conviene que nos detengamos en algunas cuestiones discursivas de lo visto hasta aquí.

Decíamos previamente que, por la extensión y la posición, es probable que la respuesta de Lamprias sea la preferida de Plutarco. Es, en efecto, quien se queda con la última palabra y quien ofrece la mayor cantidad de argumentos para defender su postura. Pero independientemente de quién expone, es posible advertir regularidades en la argumentación de cada uno, regularidades que debemos tener en cuenta para delinear la forma de abordar el tema por parte del autor.

En primer lugar, el anonimato de las fuentes. El uso preeminente de λέγουσι sin sujeto expreso indica que se trata de rumores sin una adjudicación de autoridad.

---

[28] Sobre la relación entre los animales y la divinidad entre los egipcios cf. Plutarco, *De Iside et Osiride* 355b, 382a-b.

[29] τὸ δ᾽ ὗειον κρέας οἱ ἄνδρες ἀφοσιοῦσθαι δοκοῦσιν, ὅτι μάλιστα ... οἱ βάρβαροι τὰς ἐπιλευκίας καὶ λέπρας δυσχεραίνουσι, καὶ τῇ προσβολῇ τὰ τοιαῦτα καταβόσκεσθαι πάθη τοὺς ἀνθρώπους οἴονται. (Plutarco, *Quaestiones Convivales* 670f5-7).

[30] *Sue abstinent memoria cladis, quod ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium* (Tácito, *Historiae* 5.4).

[31] Observemos que προσλαβεῖν puede tener un sentido específico asociado con los razonamientos lógicos (cf. LSJ que ofrece sentidos como "add by apposition" y "assume as minor premiss").

No es esto privativo de estas dos cuestiones, sino que, en efecto, el uso de λέγεται, φασιν, λέγουσιν, entre otros verbos de decir, es frecuente en la obra. No obstante, en muchos otros pasajes los argumentos ostentan un origen que les da autoridad, en general, de citas literarias (cf. por ejemplo Homero en II.2.4) y referencias filosóficas (a Platón, por ejemplo, en I.5.1; Teofrasto en I.5.2). También contrasta este estilo vago de argumentar con otras cuestiones en las que se ofrecen argumentos basados en hechos históricos (anécdotas o eventos de personajes importantes: cf. por ejemplo la mención de Paulo Emilio en I.2.2, Pericles en I.4.2, Candaules en I.5.1). Si a esto añadimos las expresiones de duda del enunciador, como δοκοῦσιν y οἶμαι, completamos un repertorio de verbos que nos presentan especulaciones en lugar de certezas. En relación con esto, tengamos presente que el tema de la abstención de la carne de cerdo es un lugar común del pensamiento grecorromano acerca del pueblo judío, de modo que tiene sentido que los simposiastas se muevan en el terreno de la opinión y no en el del conocimiento.

El segundo procedimiento que se advierte es el de la generalización y, en consonancia con este, el paralelismo. La indagación en torno a la abstención de carne, así como las indagaciones derivadas sobre la liebre y el asno, se homologan a las creencias y prácticas de los egipcios, procedimiento que también hemos advertido en los pasajes de *De superstitione* respecto de las costumbres bárbaras. La comparación con el pueblo egipcio se emplea aquí para argumentar por el τὸ εἰκώς: a juzgar por lo que sí sabemos de los egipcios (pueblo del que Plutarco tiene un gran conocimiento), deducimos lo mismo para lo que no sabemos de los judíos. El paralelismo entre dos pueblos debe llamarnos la atención, además, pues se trata de un recurso característico de la prosa de Plutarco; pero mientras que en su obra biográfica está en función de ofrecer a sus lectores una enseñanza moral a partir de la comparación de dos personajes (griego y romano, en general), en esta oportunidad no tiene otra intención didáctica que la de completar la información que no se tiene. Una vez más nos encontramos en el terreno de la conjetura.

No perdamos de vista lo que ya adelantamos sobre la sorpresa y extrañeza que despierta la práctica judía de abstención de carne de cerdo (a través de términos como ὑπερφυῶς, θαυμάζειν, etc.), así como las consideraciones acerca del animal, lo que parece funcionar como motor del diálogo, en tanto que a partir de lo insólito del tema es que se avanza en las argumentaciones y explicaciones de todo tipo. La actitud de sorpresa puede ser leída como una marca discursiva para expresar cuán particulares son los judíos y cuán distantes se muestran de los demás, idea que ya habíamos observado en *Cicerón* cuando se sugería la forma en que los judíos se apartan del resto, y que parece estar extendida entre los escritores del mundo griego y romano. Tácito, por ejemplo, hace explícito este carácter distinto de los judíos:

"Moisés, para dar firmeza a su pueblo para el futuro, le dio nuevos ritos, contrarios a los del resto de los hombres" (*Historiae* 5.4.1)[32]. En lo que respecta puntualmente a la abstención de carne, la literatura grecorromana de la época en general interpreta esta práctica alimentaria de los judíos en clave metonímica (Rosenblum, 2010: 45 ss.), es decir, como signo de la no integración de los judíos a la comunidad[33]. En relación con esto, si bien no podemos advertir una descripción negativa de los hebreos, el énfasis en esta extrañeza, la burla del abuelo de Lamprias y la argumentación de que veneran a un ser desagradable como el cerdo (a lo que se le dedica, por cierto, una extensión considerable) son elementos que aportan cierto matiz despectivo a la semblanza de este pueblo[34].

Por último conviene subrayar el tono polémico de los argumentos dados[35]. En efecto, tanto Calístrato como Lamprias parecen estar discutiendo con ideas preconcebidas, lo que se demuestra sobre todo en la forma negativa, adversativa o concesiva con la que inician muchas de sus argumentaciones (εἰ δὲ δύσμορφον ἡ ὗς καὶ θολερόν, ἀλλ᾽ οὐ κανθάρου…; οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν…; Καὶ τί ἄν τις Αἰγυπτίους αἰτιῶτο τῆς τοσαύτης ἀλογίας…). Hemos señalado oportunamente que la información que nos provee Plutarco aparece también en otros testimonios de la época, lo que puede ser interpretado como un indicio más de que nuestro autor está basando su semblanza de los judíos en información o ideas extendidas en su contexto.

De la relación de los recursos antes descriptos podemos extraer algunas conclusiones preliminares: 1) los simposiastas de Plutarco no tienen gran conocimiento acerca del pueblo judío y por tal motivo se expresan de manera vaga sobre este o recurriendo a la comparación con los egipcios o los bárbaros en general; 2) el uso del tono polémico nos indica que se está discutiendo de manera indirecta con ideas o creencias que circulan respecto de los judíos; 3) si ponemos en relación los dos puntos anteriores, concluimos que Plutarco no parece tener un conocimiento profundo de las costumbres judías pero su valor como fuente está en que, independientemente de la veracidad o no de lo expuesto, nos da a conocer un imaginario que circulaba en su época, que sin llegar a ser completamente negativo, ofrece una mirada extrañada y por momentos despectiva.

---

[32] *Moyses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit* (Tácito, *Historiae* 5.4.1). Cf. también Juvenal, *Sátira* 14.

[33] Acerca de las interpretaciones en los textos griegos y latinos sobre este tema cf. por ejemplo Rosenblum (2010a y 2010b), Har-Peled (2011; 2012), Schorsch (2018: 9-10).

[34] Schäfer (1997: 54) afirma que la imagen de los judíos que nos presenta Plutarco es positiva, pero sobre todo por la comparación con Tácito, que sí evidencia una opinión hostil (cf. Bloch, 2002; Cancik-Puschner, 2004; Gruen, 2016: 265-280). Nuestra postura se acerca más a la que sostiene Del Re (1953), quien considera que Plutarco no presenta una imagen negativa de los judíos, pero no pueden dejar de llamarnos la atención los estereotipos antijudíos que incluye en su obra. Cf. también Del Re (1977: 664).

[35] Cf. Har-Peled (2011).

Quaestiones Convivales IV.6: "Quién es el dios de los judíos"

La mención por parte de Lamprias sobre el mito y los ritos de Adonis, identificado a su vez con Dioniso, da el motivo para la siguiente charla, en la que participan Símaco, Merágenes y otros. Símaco, admirado por lo que acaba de decir Lamprias (θαυμάσας δὲ τὸ ἐπιρρηθὲν: 671c), le pregunta primero si Dioniso puede ser inscripto en las prácticas rituales de los judíos, para luego preguntar específicamente si es posible afirmar que el dios de los hebreos y Dioniso son el mismo (671c)[36]. Merágenes interrumpe para responder que sí, que se trata del mismo dios, identificación que encontramos en otros textos de la tradición grecorromana[37]:

> Merágenes, tomando la palabra, dijo: déjalo, pues yo, siendo ateniense, te respondo y digo que no es otro. Y la mayoría de las pruebas de esto son dichas y enseñadas solamente a los iniciados entre nosotros en la consumación trienal. Las cosas que no está prohibido referir mediante la palabra a amigos, especialmente, con el vino, ante los dones del dios, si estos me lo piden, estoy dispuesto a decirlas[38] (Plutarco, *Quaestiones Convivales* 671c-d).

Esto ya introduce una limitación en el tratamiento del tema por parte de Plutarco, en tanto que desde el inicio se nos advierte a los lectores que la información brindada será incompleta, pues el carácter mistérico impide a Merágenes decir más. No obstante, y en contraste con los matizadores discursivos empleados por los interlocutores en la cuestión anterior, Merágenes se muestra seguro de lo que dice, decidido a hablar (ὑπολαβών, Ἀθηναῖος ὢν ἀποκρίνομαί σοι καὶ λέγω, λέγειν ἕτοιμος: 671c-d), y con la intención de ofrecer pruebas (τεκμηρίων). La limitación se da, pues, por el carácter mistérico[39]. El recurso literario es el de la paradoja: quien se muestra conocedor de la materia no puede hablar. La consecuencia para nosotros, lectores, la misma que si no supiera.

El otro elemento desde el punto de vista enunciativo que debe llamarnos la atención es que quien responde es un ateniense y en calidad de tal se siente autorizado a

[36] Sobre esta cuestión cf. Nieto Ibáñez (1999).

[37] Cf. Del Re (1953: 492-493).

[38] ὁ δὲ Μοιραγένης ὑπολαβών 'ἔα τοῦτον' εἶπεν: ἐγὼ 'γὰρ Ἀθηναῖος ὢν ἀποκρίνομαί σοι καὶ λέγω μηδέν᾽ ἄλλον εἶναι· καὶ τὰ μὲν πολλὰ τῶν εἰς τοῦτο τεκμηρίων μόνοις ἐστὶ ῥητὰ καὶ διδακτὰ τοῖς μυουμένοις παῤ ἡμῖν εἰς τὴν τριετηρικὴν παντέλειαν· ἃ δὲ λόγῳ διελθεῖν οὐ κεκώλυται πρὸς φίλους ἄνδρας, ἄλλως τε καὶ παῤ οἶνον ἐπὶ τοῖς τοῦ θεοῦ δώροις, ἂν οὗτοι κελεύωσι, λέγειν ἕτοιμος.' (*Quaestiones Convivales* 671c-d).

[39] Sobre la apelación al misterio en el marco del planteo filosófico de Plutarco cf. Van Nuffelen (2007).

responder[40]. Aquí nos encontramos nuevamente con un sesgo en la información, que podría compararse con los usos de verbos sin sujeto de la cuestión anterior, en el sentido de que, si bien sabemos el origen de lo que se nos dice, quien lo dice no es un judío sino un griego, de modo que su mirada es, sin dudas, parcial. Merágenes señala que la fiesta más grande corresponde a Dioniso; se realiza el ayuno y, en el mejor momento de la vendimia, se disponen mesas con frutos de todo tipo bajo tiendas, y al primer día de la fiesta lo llaman "Tienda"[41]. Al día siguiente hay otra fiesta, "a la que no llaman con enigmas, sino abiertamente «Baco»" (οὐκ ἂν δι᾽ αἰνιγμάτων ἀλλ᾽ ἄντικρυς Βάκχου καλουμένην: 671e1-2), en la que se realiza una procesión de ramos y tirsos que llevan al santuario, en el que se introducen; allí adentro "no sabemos qué hacen" (ὅ τι δρῶσιν, οὐκ ἴσμεν: 671e4), pero es verosímil que se trate de una bacanal, pues invocando al dios utilizan unas pequeñas trompetas, como los argivos en las Dionisias (εἰκὸς δὲ βακχείαν εἶναι τὰ ποιούμενα· καὶ γὰρ σάλπιγξι μικραῖς, ὥσπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίοις: 671e4). Merágenes continúa:

> Y creo que la fiesta de los sábados no es para nada ajena a Dioniso. Pues incluso aún hoy muchos llaman "Sabos"[42] a los Bacantes, y lanzan tal grito cuando hacen celebraciones para el dios. Es posible dar confirmación de esto en Demóstenes y Menandro[43]. Y no fuera de sentido alguno podría afirmar que el nombre es por cierta excitación (σόβησιν) que posee a los Bacantes[44] (Plutarco, *Quaestiones Convivales* 671e9-f6).

Luego reafirma su idea a partir del testimonio que, según él, los propios judíos ofrecen (αὐτοὶ δὲ τῷ λόγῳ μαρτυροῦσιν) al juntarse a celebrar e intoxicarse con vino durante el sábado, lo que resulta completamente dionisíaco. Merágenes defiende la verosimilitud de su argumento (καὶ ταῦτα μὲν εἰκότα φαίη τις ἂν εἶναι:

---

[40] Probablemente, como señala Mossman (2016: 110), porque Atenas, Alejandría y Biblos eran las únicas ciudades que tenían Adonias.

[41] Plutarco parece confundir aquí la fiesta de YomKipur y el Sukkoth (cf. Büchler, 1898; Del Re, 1953). En los textos bíblicos la mención a la fiesta es σκηνοπηγία (*Deuteronomio*. XVI.16, XXXI.19; II *Macabeos*. I.9; *Juan* VII.2, etc.). Cf. Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* 8.4.I. No debemos perder de vista la asociación de la σκηνή con la representación teatral dionisíaca.

[42] Se identifica el nombre de Dioniso con el dios tracio-frigio Sabas o Sabazios (cf. Aristófanes *Avispas* 9, *Acarnienses* 875; Teofrasto, *Caracteres* 16). La identificación de Dionisio-Sabazios con el dios judío se da a partir de la celebración del Shabat. Cf. Valerio Máximo I.3.3: *qui Sabazi Iouis cultu Romanos inficere mores conati sunt*.

[43] Demóstenes, *Sobre la corona* 260; Kock, *Comicorum atticorum fragmenta*, página 1060. El grito es εὐοῖ σαβοῖ. Cf. También Estrabón 10.3.18

[44] οἶμαι δὲ καὶ τὴν τῶν σαββάτων ἑορτὴν μὴ παντάπασιν ἀπροσδιόνυσον εἶναι. Σάβους γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσι καὶ ταύτην ἀφιᾶσι τὴν φωνὴν ὅταν ὀργιάζωσι τῷ θεῷ· βεβαίωσιν δ᾽ ἔστι δήπου καὶ παρὰ Δημοσθένους λαβεῖν καὶ παρὰ Μενάνδρου. καὶ οὐκ ἀπὸ τρόπου τις ἂν φαίη τοὔνομα πεποιῆσθαι πρός τινα σόβησιν, ἢ κατέχει τοὺς βακχεύοντας (*Quaestiones Convivales* 671e9-f6).

672a5) y lo refuerza con la propia práctica de los judíos, que pasa a describir (κατὰ κράτος δὲ τοὺς ἐναντίους πρῶτον μὲν ὁ ἀρχιερεὺς ἐλέγχει, 672a5-6): el sumo sacerdote porta la mitra envuelto con una piel de ciervo bordada en oro, con túnica talar y coturnos, y de su vestido cuelgan muchas campanillas que suenan mientras marcha, "como también entre nosotros" (ὡς καὶ παρ᾽ ἡμῖν), dice Merágenes[45]. Añade que hacen ruidos en las fiestas nocturnas y llaman "tañedoras de bronce" a las nodrizas del dios. Y lo que lo demuestra (ὁ δεικνύμενος) también es el tirso tallado en los frontispicios del templo y los tímpanos, "pues estas cosas sin duda, a ningún otro de los dioses le son propias, más que a Dioniso" (ταῦτα γὰρ οὐδενὶ δήπουθεν ἄλλῳ θεῶν ἢ Διονύσῳ προσῆκει). Agrega además (ἔτι τοίνυν) que no usan la miel en las ceremonias sagradas, porque el vino se ve alterado en la mezcla, aunque esta sí se usaba antes de que descubrieran la vid (se detalla que hay pueblos bárbaros que todavía hoy no usan vino sino que beben hidromiel). Los griegos por su parte hacen libaciones abstemias y con miel, en la creencia de que la miel y el vino son de naturalezas opuestas.

Si nos detenemos en los aspectos discursivos, debemos señalar primero que la exposición no deja de tener suposiciones, dudas e incluso la confesión abierta de desconocimiento (ὅ τι δρῶσιν, οὐκ ἴσμεν). Sin embargo, el personaje esboza pruebas más contundentes que los simples dichos de la cuestión anterior (al menos habla de los judíos y no de los egipcios) pero su punto de vista es el griego y sobre esa base construye la validez de la información. El elemento más visible al respecto lo hallamos en el uso de Demóstenes y Menandro como prueba acerca de las invocaciones: se trata de un gesto evidente de helenocentrismo, en tanto que apela a una tradición cultural compartida con sus interlocutores para afianzar sus dichos. En efecto, Plutarco ha construido el discurso de Merágenes sobre un imaginario completamente griego, cuyos ecos literarios muy bien ha señalado Fuhrmann (1978: 154-158): las nodrizas mencionadas parecen estar moldeadas sobre la base de las mujeres de los misterios (cf. Píndaro, *Ístimica* 7, 3-5); las referencias (trágicas) a los coturnos y a la túnica las hallamos en Eurípides, *Bacantes* 833 (πέπλοι ποδῆρεις) y *Cíclope* 205 (κρόταλα χαλκοῦ); el tirso o la mitra, en Alcmán (fr. 23.67: μίτρα Λυδία νεανίδων... ἄγαλμα) y *Bacantes* de Eurípides (ἐπὶ κάρᾳ δ᾽ ἔσται μὶτρα). La alusión al ciervo está en *Bacantes* 835 (νεβρου στικτὸν δέρας)*;* los tambores, en *Bacantes* 58-9, 155-6 y *Cíclope* 205. En cuanto a las libaciones con miel, Fuhrmann

[45] Desde luego que toda esta descripción es griega, no judía. Dice Schäfer (1997: 233, nota 138): "The only historical piece of information we have is that the Jews were forced to participate in the cult of Dionysus during the reign of Antiochus IV Epiphanes (2 Mace. 6:7) but this, of course, was abolished by the Maccabees, and there is no reason to believe that Plutarch had access to this information or that he relied on any other evidence of a syncretistic Jewish Dionysian cult at his time; rather his digression seems to be the result of learned Speculation". Acerca de la vestimenta judía cf. *Éxodo* 28.36.

nos remite a Esquilo, *Euménides* 107 y Sófocles, *Edipo en Colono* 100 y 481. En definitiva, la descripción del rito y la vestimenta sacerdotales es griega, no hebrea.

En vinculación con lo antedicho observamos otro argumento probatorio también basado en la similitud, que suele presentarse en la obra de Plutarco a la hora de hablar de pueblos extranjeros: la etimología. El trabajo con la etimología llevado a cabo por Plutarco, si bien está enmarcado en el creciente interés lingüístico que desde época alejandrina se otorga al estudio de los textos, no se diferencia prácticamente en nada de las asociaciones por paronomasia que ya encontramos en Platón o incluso en Homero[46]. Consiste, básicamente, en relacionar dos términos por similitud fonética y también por sentido; es decir, la etimología tiene carácter probatorio si las dos palabras relacionadas son parecidas y si el sentido que las une es verosímil[47]. Como afirma Padovani (2018), Plutarco no trabaja con la etimología por un interés lingüístico que pretenda dar cuenta de la historia de las palabras (que sería el método moderno del trabajo con la etimología), sino que esta sirve para explicar sucesos de su tiempo presente, en tanto que las similitudes fonéticas están al servicio de iluminar el significado de un rito, de una práctica, de una costumbre vigente en su propio contexto. En nuestro texto, Plutarco explica por etimología la relación del término Λευίτας con los epítetos dionisíacos Λύσιος y Εὔιος[48] y la conexión del *Sabbath* con el epíteto *Sabos* aplicado a Dioniso y a la agitación (σόβησις) que se produce en las celebraciones. Estas etimologías son falsas desde el punto de vista lingüístico pero explicativas a los ojos de Plutarco respecto de las relaciones entre ambos cultos. Pero más interesante aún resulta el carácter helenocéntrico del recurso de la etimología: para Plutarco, la lengua griega proporciona la mejor herramienta hermenéutica para comprender el sentido escondido de los nombres bárbaros. De allí que la explicación que brinda la etimología de un término extranjero es siempre basada en la cultura griega, que es la que aporta la significación válida para interpretar el fenómeno a analizar.

Sobre la base de lo estudiado hasta aquí es posible afirmar que Plutarco entiende que las prácticas judías y las griegas están emparentadas, pues la argumentación de Merágenes se apoyó primordialmente en las consonancias de los ritos de uno y otro pueblo a partir de consideraciones míticas, literarias y lingüísticas. Esto nos lleva a concluir que su mirada hacia los judíos de ningún modo puede ser negativa, pues

[46] Acerca de las indagaciones etimológicas en Plutarco sobre materia religiosa cf. Buszard (2011) y Padovani (2018). Sobre la etimología en la Antigüedad en general, cf. Herbermann (1981), Erskine (1995), Houben y otros (1997), Sluiter (2015).

[47] Esto implica, entonces, que, si hay varias explicaciones plausibles para el origen de una palabra, esta puede contar con varias etimologías, sin que exista un criterio superador para decidir cuál es la correcta, en tanto que todos son verosímiles. En la *Vida de Rómulo* observamos varios ejemplos de este procedimiento explicativo.

[48] Fuhrmann (1978: 155) califica a esta etimología de "ridícula".

hermana sus prácticas con las griegas. Esta actitud contrasta notablemente con la de un contemporáneo como Tácito, quien a la hora de describir el rito judío se muestra en contra de asociarlo, a pesar de las similitudes, con las ceremonias en honor a Liber, pues considera que el culto judío es "irracional y sórdido" (*Historiae* 5, 5:5)[49]. Podríamos pensar, no obstante, que la estrategia de helenización del rito judío nos habla más bien de su falta de interés por los hechos que hacen a la historia o religión de este pueblo, en tanto que no se lleva a cabo una genuina investigación sobre los judíos sino una equiparación a la propia cultura.

Conclusiones

Hemos visto que los participantes del simposio en las dos cuestiones analizadas ofrecen una descripción deficiente y confusa de las costumbres y religión de los judíos. En el caso de la Cuestión IV.5, esto se observa principalmente en la apelación a rumores o conjeturas (λέγουσι, ὥς φασι, οἶμαί, etc.) y en la comparación generalizante con el pueblo egipcio a la hora de referir creencias hebreas. Asimismo, hemos advertido por parte de los participantes de la discusión el uso del tono polémico, lo que da a entender que la información brindada entra en discusión con ideas previas, conocidas por los demás simposiastas (y por los lectores). Concluimos a partir de ello que Plutarco no construye su discurso acerca de los judíos sobre la base de un conocimiento certero sino de opiniones o información que circulaba en su época, construcción discursiva que, sin llegar a ser hostil, ostenta elementos negativos. En el caso de la Cuestión IV.6, el carácter mistérico que enmarca el parlamento de Merágenes nos pone nuevamente en el plano de la duda, pues incluso aquello que el personaje refiere "con conocimiento" es incompleto, por no estar permitida su difusión. El recurso predominante es también el de la comparación y el paralelismo, pero ahora en relación con la propia cultura griega del autor; las consideraciones acerca del dios de los judíos están basadas en su identificación con Dioniso, de modo que la operación argumentativa es nuevamente la conjetura por verosimilitud: dado que conocemos determinados elementos de las ceremonias de Dioniso (al menos los que está permitido sacar a la luz), lo mismo debe aplicarse al dios de los hebreos, pues aseveramos que son el mismo. El abordaje helenocéntrico se da tanto en la apelación de un imaginario griego de las celebraciones dionisíacas como en las explicaciones etimológicas, que dan cuenta de términos pertenecientes a la religión judía a partir de palabras griegas que les dan sentido. No perdamos de

[49] *Sed quia sacerdotes eorum tibia tympanisque concinebant, hedera vinciebantur vitisque aurea templo reperta, Liberum patrem coli, domitorem Orientis, quidam arbitrati sunt, nequaquam congruentibus institutis. quippe Liber festos laetosque ritus posuit, Iudaeorum mos absurdus sordidusque* (Tácito, *Historiae* 5, 5:5).

vista, además, que las ideas de Plutarco pueden ser rastreadas en otros textos de la tradición literaria, lo que confirma el anclaje de nuestro autor a un marco de referencia exclusivamente grecorromano y, por ende, compartido con su público. En este punto es preciso retomar algunas consideraciones ya hechas acerca del género literario del simposio, pues nos permitirán iluminar las conclusiones finales del trabajo.

Decíamos que Plutarco se reconoce deudor y continuador de la tradición literaria simposíaca iniciada por Platón y Jenofonte. En virtud de ello debemos tener presente, como señala Roskam (2009: 370), que el simposio en la antigua Grecia tiene la función social de generar lazos de *philía* entre los varones de la elite. Se crea así una comunidad que estrecha sus conexiones mediante la diversión que allí surge pero también mediante los temas tratados, que sirven para cohesionar tópicos de interés común que les permitan a los participantes una identificación social y cultural[50]. Los simposiastas, pues, se incluyen en un círculo de pertenencia que crea fuertes vínculos identitarios, de modo que, cuando surgen temas asociados con costumbres o creencias foráneas, estos les sirven para ratificar las propias. Con respecto, entonces, a las menciones y disquisiciones sobre los judíos que hemos analizado, entendemos que hay una genuina indagación, lo que se advierte en la forma en que los participantes ofrecen argumentos, pruebas y ejemplos de distinta índole. Ahora bien, esta indagación no se propone llegar a conocer al pueblo judío, sino recabar todo aquello que de él saben los integrantes del grupo (sean estos rumores, creencias, mitos, misterios), para hablar en definitiva de la propia cultura, en espejo con la bárbara. Las costumbres hebreas son extrañas, ilógicas, misteriosas y hasta incomprensibles desde la mirada de los simposiastas, y el asombro que generan es lo que invita al ejercicio intelectual de la discusión y la reflexión características del simposio.

En virtud de lo expresado, proponemos leer el tratamiento de los judíos en *Quaestiones Convivales* a la luz de la dinámica del simposio, por lo que las descripciones que de ellos obtengamos aquí deben entenderse en función del entramado cohesivo que conforman los participantes de las distintas conversaciones, que se extiende también a los lectores de Plutarco. Esto nos lleva a reflexionar, finalmente, acerca del valor histórico de la obra. Respecto de ello, concluimos que esta mirada helenizada y estereotipada de los judíos es representativa de la forma en que este pueblo era visto por parte de los griegos y romanos de la elite imperial en época de nuestro autor. Se trata de una mirada indiferente, por un lado, porque no se pretende un verdadero acercamiento a su cultura sino una revisión de los tópicos

[50] "In any case, the Greek tradition of the symposion soon showed a double face. On the one hand, the banquet was a world of heavy drinking and revelry, with all the risks of socially disruptive behaviour. On the other hand, it helped to strengthen social ties and build community (by creating and maintaining friendship and by educating the young towards honourable moral behaviour)". Roskam (2009: 370). Cf. además Relihan (1992), Wecowski (2014), Corner (2015), Duplouy (2018: 39-40).

y estereotipos con relación a ella que sirvan de espejo para la propia. Por otro lado, advertimos indiferencia en el gesto de recopilar acríticamente estas ideas y opiniones estereotipadas, con la mención explícita por parte de los distintos simposiastas de su desconocimiento o dudas respecto de lo referido. Como ya señalamos, Plutarco no muestra una actitud particularmente hostil hacia los hebreos, como sí hallamos en otros autores grecorromanos de la época, pero no deja de incluir en su semblanza elementos despectivos y negativos –en algunos casos, incluso, con cierto énfasis, según vimos–, lo que responde seguramente a la mirada predominante en su círculo intelectual; dicha mirada, lejos de ser cuestionada o desautorizada, es reproducida y, por ende, ratificada.

analiasapere@gmail.com

Bibliografía citada

Bloch, R. (2002). *Antike Vorstellungen vom Judentum: Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart.

Brenk, F. (2016). "Plutarch's Flawed Characters: The Personae of the Dialogues", en J. Opsomer y otros (2016), *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing*, Lovaina, 89-100.

Büchler, A. (1898). "La fête des cabanes chez Plutarque et Tacite", *Revue des Etudes Juives,* 37, 181-202.

Buszard, B. (2011). "Translating Rome: Plutarch's Skeptical Etymology in Romulus and Numa", en S. McElduff y E. Sciarrino (eds.), *Complicating the History of Western Translation: The Ancient Mediterranean in Perspective*, Manchester, 146-58.

Cancik, H. y Puschner, U. (2004), "Classical Anti-Semitism: The Excursus on the Jews in Tacitus and its Ancient and Modern Reception", en H. Cancik y U. Puschner (eds.), *Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion*, Múnich, 15-25.

Cohen, S. (1993). "«Those Who Say They Are Jews and Are Not»: How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?", en S. Cohen y E. Frerichs (eds.), *Diasporas in Antiquity*, Atlanta, 1-46.

Corner, S. (2015). "Symposium", en J. Wilkins y R. Nadeau (eds.), *A Companion to Food in the Ancient World*, Chichester.

de Oliveira Silva, M.A. (2010), "«Quaestiones convivales»: a ordem do banquete em Plutarco", en F. Vergara Cerqueira y M.A. de Oliveira Silva (eds.), *Ensaios sobre Plutarco. Leituras Latino-Americanas*, Pelotas, 37-65.

Del Re, R. (1953). "Plutarco e gli Ebrei". *La Rassegna Mensile di Israel,* 19/11, 483-499.
Del Re, R. (1977). "Riflessi della Bibbia ebraica negli autori greci e latini pagani", *La Rassegna Mensile di Israel,* 43/11-12, 660-666.
Duplouy, A. (2018). "Pathways to Archaic Citizenship", en A. Duplouy y R. G. Brock (eds.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford, 1-49.
Erskine, A. (1995). "Rome in the Greek World: the Significance of a Name", en A. Powell (ed.), *The Greek World*, Londres, 368-383.
Ferreira, R. y otros (eds) (2009), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra.
Fuhrmann, F. (1978). *Plutarque: Oeuvres Morales* IX, París.
Griffiths, J. G. (1970). *Plutarch's De Iside et Osiride*, Londres.
Gruen, E. (2016). *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History*, Berlín-Boston.
Har-Peled, M. (2011). "«Avoiding the Most Legitimate Meat», Stoicism, Platonism and Jewish Pork Avoidance". Conferencia presentada en *Neoplatonism in the East – ex oriente lux*. *The International Society of Neoplatonic Studies*, Haifa University, March 2011. https://www.academia.edu/1691114/_Avoiding_the_Most_Legitimate_Meat_Stoicism_Platonism_and_Jewish_Pork_Avoidance (última consulta, 06/06/2021).
Har-Peled, M. (2012). "Le cochon comme problème. Grecs, Romains et l'interdit juif du porc", *L'Atelier du Centre de recherches historiques,* sin numeración de páginas.
Herbermann, C. (1981). "Moderne und antike Etymologie", *Zeitschrift Für Vergleichende Sprachforschung,* 95/1, 22-48.
Houben, J. y otros (eds.) (1997), *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*, Filadelfia.
Jones, C. P. (1971). *Plutarch and Rome*, Oxford.
Keeline, T. J. (2018). *The Reception of Cicero in the Early Roman Empire: The Rhetorical Schoolroom and the Creation of a Cultural Legend*, Cambridge.
Klotz, F. (2007). "Portraits of the Philosopher: Plutarch0s Self-Presentation in the «Quaestiones Convivales»", *The Classical Quarterly*, 57/2, 650-667.
Klotz, F. (2014). "The Sympotic Works", en M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester, 207-222.
Klotz, F. y Oikonomopoulou, K. (2011). *The Philosopher's Banquet: Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, Oxford.
Liddell, H. G.; Scott, R. y Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon,* Oxford (= LSJ).

Meeusen, M. (2017). "Egyptian Knowledge at Plutarch's Table: Out of the Question?", en A. Georgiadou y K. Oikonomopoulou (eds.), *Space, Time and Language in Plutarch,* Berlín-Boston, 215-226.
Mossman, J. (2016). "Dionysus and the Structure of Plutarch's Table Talk", en J. Opsomer y otros (eds.)*, A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing*, Lovaina, 89-100.
Muñoz Gallarte, I. (2008). "El judaísmo en las *Vitae* y *Moralia* de Plutarco", en A. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work.* «*Moralia*» *Themes in the* «*Lives*»*. Features of the* «*Lives*» *in the* «*Moralia*», Berlín-Nueva York, 815-830.
Nieto Ibáñez, J. M. (1999). "Dioniso, ¿Dios Judío?", en J. G. Montes y otros (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid, 327-36.
Padovani, F. (2018). *Sulle tracce del dio. Teonimi ed etimologia in Plutarco*, Sankt Austin.
Planchas Gallarte, S. (2019). *Dioniso en la obra de Plutarco*, Madrid (Tesis Doctoral).
Poccetti, P. (2009). "Un animal au centre du monde. Le cochon dans l'Antiquité italique et romaine", *Schedae* 8/1, 125-142.
Relihan, J. (1992). "Rethinking the History of the Literary Symposium", *Illinois Classical Studies*, 17/2, 213-244.
Rosenblum, J. (2010a). "«Why Do You Refuse to Eat Pork?». Jews, Food, and Identity in Roman Palestine", *The Jewish Quarterly Review*, 100/1, 95-110.
Rosenblum, J. (2010b). *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge.
Roskam, G. (2009). "Educating the Young... over Wine? Plutarch, Calvenus Taurus, and Favorinus as convivial teachers", en D.F. Leão y otros (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, 369-383.
Rutgers, L. V. (1994). "Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C. E.", *Classical Antiquity*, 13/1, 56–74.
Sänger, D. (2017). "Ἰουδαϊσμός – ἰουδαΐζειν – ἰουδαϊκῶς Sprachliche und semantische Überlegungen im Blick auf Gal 1,13 f. und 2,14", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 108/1, 150-185.
Schäfer, P. (1997). *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard.
Schmidt, T. (1999). *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image*, Lovaina.
Schorsch, J. (2018). *The Food Movement, Culture, and Religion. A Tale of Pigs, Christians, Jews, and Politics*, Potsdam.
Sluiter, I. (2015). "Ancient Etymology: A Tool for Thinking", en F. Montanari y otros (eds.), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, I, Leiden-Boston, 896-922.

Stadter, P.A. (2014). "Plutarch and Rome", en M. Beck (ed.), *A companion to Plutarch*, Chichester, 11-31.
Stern, M. (1989). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, volume 1. From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem.
Van Nuffelen, P. (2007). "Words of Truth: Mystical Silence as a Philosophical and Rhetorical Tool in Plutarch", *Hermathena,* 182, 9-39.
Watts, W. (1976). "Race Prejudice in the Satires of Juvenal", *Acta Classica,* 19, 83-104.
Wecowski, M. (2014). *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*, Oxford.
Xenophontos, S. (2016). "Educating over Wine: Moral Pedagogy in Plutarch's Table Talk", en *Ethical Education in Plutarch: Moralising Agents and Contexts*, Berlín, 173-194.

JUDÍOS REALES Y JUDÍOS RETÓRICOS EN LA ANTIOQUÍA DE JUAN CRISÓSTOMO

Andrea Simonassi Lyon

Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo mostrar cómo en un contexto de competencia interconfesional como lo era la Antioquía de fines del siglo IV, donde la primacía y poder religiosos eran disputados permanentemente y donde ningún grupo tenía el control indiscutido, Juan Crisóstomo, representante de la facción nicena antioquena, construyó un judío que llamaremos –siguiendo a Paula Fredriksen (2013)–, "judío retórico". El mismo, sostendremos, le servirá como herramienta pedagógica para adoctrinar a su congregación sobre los valores y lineamientos nicenos. Este judío retórico de ninguna manera intentará ser una descripción fidedigna de los judíos que habitaban la ciudad, pero es importante remarcar que se monta sobre estos judíos reales, de carne y hueso, que interactúan con los cristianos, que festejan con ellos, que les permiten ingresar a sus sinagogas y que difuminan las barreras identitarias que se están intentando establecer desde la ortodoxia.

Como anticipamos, el siglo IV se configura como un momento en el cual varios grupos religiosos compiten por el control de la ciudad y el favor del gobierno provincial, entre los que podemos nombrar a los arrianos, nicenos y "griegos"[1]. Si bien el Edicto de Tesalónica de 380 estableció al cristianismo niceno como religión de Estado acelerando la victoria de la facción nicena de Melecio, su preeminencia no fue absoluta y fue permanentemente disputada (Sandwell, 2007: 46; Mayer, 1998: 117).

Antioquía era heterogénea en cuanto a su composición religiosa: judíos, "paganos" y cristianos convivían tanto dentro de los muros de la ciudad como en los suburbios y zonas rurales. Contaba con una sólida comunidad judía no solo en la ciudad propiamente dicha, sino también en las afueras de la misma, hacia el noreste en la zona rural y en los suburbios del sur, en Dafne (Wilken, 1983, 36-37). Aquí,

[1] Así denomina Crisóstomo a los paganos en sus homilías.

precisamente, se encontraba la Cueva de Matrona[2], que la tradición identificó como el lugar donde estaban enterrados los mártires Macabeos y que era un importante centro de culto judío que atraía a ciertos feligreses cristianos por considerarse un lugar de sanación. Antioquía contaba con al menos dos sinagogas: una en la ciudad, en el barrio judío –*Kerateion*– y otra en Dafne. Wendy Mayer asegura que "In Antioch, the synagogues, Jewish festivales and rituals and the holy places, such as Cave of Matrona at Daphne, had long played a prominent role in the life of the city and still exercised a powerfull attraction" (Mayer, 1998: 121).

Ahora bien, esta comunidad judía atraía a aquellos no judíos por diferentes razones: por el respeto a los libros sagrados, por considerar que los juramentos realizados en las sinagogas tenían más valor, por la admiración que despertaban los especialistas en lo sagrado judíos en cuanto a sus habilidades sanadoras, por ser un pueblo antiguo y por sus vínculos con los judíos del Antiguo Testamento (Shepardson, 2015: 176). Por supuesto a Crisóstomo le preocupaba que atrajera a los miembros de su congregación. Y en un momento en que el cristianismo está delimitando su propia identidad, busca un otro opuesto que le permita definirse. Uno de esos otros fueron los judíos. En este sentido, este "judío retórico" no describe los comportamientos y prácticas de los judíos reales sino más bien aquellos imaginados (Cohen, J., 1999: 2). Se percibe y describe a los judíos como lo que supuestamente deben ser y no como lo que realmente son. Es decir, a los fines de definir qué era ser cristiano, qué comportamiento debía tener un verdadero cristiano, no era relevante la condición o comportamiento real de los judíos sino más bien una imagen de los judíos que fuera funcional a la delimitación de esa identidad. Entonces, no son tanto los judíos reales los que van a ser atacados por Crisóstomo sino los construidos, los retóricos.

Breve estado de la cuestión

Respecto del término antijudaísmo, Gavin Langmuir lo define en su libro *Toward a Definition of Antisemitism* como una total o parcial oposición al judaísmo y a los judíos por adherir a él por su particular sistema de creencias (Langmuir, 1996: 57). Por otro lado, sostiene que tres componentes sobresalen en la formación del antijudaísmo, a saber, la creencia de que los judíos no comprenden el plan divino; la acusación de deicidio; y la creencia de que el devenir histórico había demostrado que Dios estaba castigando a los judíos por el deicidio. Esto es, para el autor, el núcleo mismo del antijudaísmo cristiano (Langmuir, 1990: 285). A diferencia del antijudaísmo, que tendría un basamento más religioso, el antisemitismo remite a

[2] Actualmente se cuestiona que el lugar de enterramiento de los macabeos sea efectivamente la Cueva de Matrona. De todas maneras, el debate continúa abierto (Rajak, 2016).

creencias irracionales, nociones quiméricas, que se les atribuyen a aquellos signados como judíos (Langmuir, 1990: 297).

En el estudio acerca del antijudaísmo en la Antigüedad y la Antigüedad Tardía han predominado dos líneas historiográficas. En primer lugar, la tradición que responde a la denominada –por sus detractores– "teoría del conflicto", por la cual se sostiene que el antijudaísmo refleja la competencia entre la nueva religión cristiana y el judaísmo –que no perdió su dinamismo y combatividad–. Por lo tanto, a raíz de un conflicto real, se desarrolla una rivalidad abierta y activa entre ambos grupos religiosos. El máximo representante de esta línea fue Marcel Simon (1948), con su obra *Verus Israel: Relations entre juifs et chrétiens dans l'empire romain (135-425)*. En la misma, Simon sostiene que el antisemitismo –término utilizado por el autor como sinónimo de antijudaísmo– se despliega durante el siglo IV debido al vigor del que aún goza el judaísmo. Entonces, para esta corriente, el plano de las relaciones sociales entre ambos colectivos religiosos es el que determina el desarrollo de un antijudaísmo cristiano. Discutía con toda una tradición que consideraba que el judaísmo había perdido capacidad de atracción para el siglo II. Wayne Meeks y Robert Wilken (1978) adscriben al enfoque propuesto por Simon: el antijudaísmo era un reflejo de la vitalidad del judaísmo. Así, esta corriente considera que mientras más dinámico era el judaísmo, se configuraba como un competidor del cristianismo y, por ende, el antijudaísmo cristiano se volvía más virulento.

La segunda línea historiográfica argumenta que el antijudaísmo es utilizado para satisfacer una necesidad interna de autodefinición de la Iglesia. En consecuencia, más que reflejar una confrontación activa entre dos grupos religiosos, el antijudaísmo presente en el discurso patrístico responde más a un discurso interno que no tiene que ver con conflictos interconfesionales sino con un intento por establecer los límites de la identidad cristiana. Rosemary Ruether (1974) se entronca en esta línea considerando que el antijudaísmo patrístico es parte de la exégesis cristiana que responde, justamente, a esa necesidad de autoafirmación. Otra gran exponente es Miriam Taylor (1995), quien destaca que el antijudaísmo se encuentra en el núcleo mismo del discurso cristiano. Los judíos, según la autora, aparecen en los escritos de los Padres de la Iglesia como figuras simbólicas que juegan un rol esencial en la comunicación y desarrollo de la concepción de la identidad cristiana (Taylor, 1995: 4-5).

En el presente trabajo vamos a transitar un punto medio entre ambas posturas: intentaremos demostrar que el contexto de interacción interconfesional de la Antioquía del siglo IV iba en contra de la identidad que el cristianismo niceno pretendía delimitar ya que sus feligreses asistían a la iglesia así como a la sinagoga, al Templo de Apolo, al Hipódromo, se encontraban con los "otros" judíos, arrianos, "paganos"

en el ágora, en los baños, etc. Pero, asimismo y en función de esto, consideramos que sí había un conflicto real. El judaísmo se configuraba como un competidor y atraía, por su antigüedad, por su vinculación con los judíos de las Sagradas Escrituras, por sus festividades a varios de los miembros de la congregación cristiana. Por ende, el discurso antijudío de Crisóstomo tenía tanto una base material, así como una base discursiva.

Judíos reales y judíos retóricos

Ahora bien, ¿Quiénes eran estos judíos reales? ¿Qué evidencia tenemos de ellos? Por empezar, contamos con fuentes epigráficas. Si bien solo una losa de mármol con una *menorá* fue hallada en la ciudad de Antioquía (IJO III, Syr.73[3]), encontramos restos en otras ciudades que permiten darnos una idea aproximada de las características de la comunidad judía antioquena.

A 80 km de Antioquía, en la ciudad de Apamea, un grupo de arqueólogos belgas excavó un edificio en 1934 que se identificó como una sinagoga de fines del siglo IV en el centro de la ciudad, a 100 metros de la intersección principal (Sukenik, 1951). Lo que se descubrió fue que varias secciones del piso de mosaico de la misma se realizaron a partir de donaciones de judíos de Antioquía. Contamos con cuatro inscripciones que nos brindan información sobre aquellos que donaron:

> Sobre los más honrados archisinagogos Eusebio y Nemías y Fíneas y el gerusiarca Teodoro y los más honrados presbíteros Isaac y Saulo y los restantes, Ilasio, archisinagogo de Antioquía hizo la entrada del mosaico, 150 pies. Del año 703, de Eudineo 7. Bendición para todos (IJO III, Syr.53)[4].

La fecha hace referencia al calendario seléucida, correspondiendo a enero de 392. Por otro lado, se hace mención a archisinagogos –Ilasio era archisinagogo de Antioquía– y presbíteros.

Otra inscripción, ubicada al este de la anterior, hacia el centro de la sinagoga, hace mención a otros miembros de la misma familia:

> Ilasio, hijo de Isaac, archisinagogo de los antioquenos por la salvación de Fotíos, su esposa, y de sus hijos y por la salvación de Eustasia (su) suegra y por la memoria de Isaac y Aedesio y Hesuquio

[3] IJO III = Noy y Bloedhorn (2004).

[4] Todas las traducciones en este capítulo, tanto del registro epigráfico como de los textos de Crisóstomo, son propias.

(sus) antepasados, hizo el mosaico de la entrada. Paz y piedad sobre todo su pueblo consagrado (IJO III, Syr.54).

Siguiendo, aparentemente, con la misma familia, encontramos otra inscripción, adyacente y al norte de la anterior: "Taumasis, junto con Hesuquio, su esposa/o, y sus hijos y su suegra Eustasia, hizo 100 pies (de mosaico)" (IJO III, Syr.55). Si Eustasia, la suegra, es la misma mujer que en Syr.54, esto quiere decir que Ilasio pudo haberse casado con una mujer de Apamea y de allí vendría su vínculo con esta ciudad y con la comunidad judía de la misma. Sin embargo, el resto de la inscripción es ambigua porque no puede determinarse el género de los dos primeros nombres: Taumasis y Hesuquio. Puede ser "Taumasis y su esposa, Hesuquio" o "Taumasis y su esposo, Hesuquio". Los mismos aparecen nombrados en otra inscripción, pero esta tampoco resuelve la cuestión del género: "Taumasis, hijo/a de Nomo, por la salvación de su esposo/a, habiendo hecho una promesa" (IJO III, Syr.67).

Ilasio, archisinagogo de Antioquía, era nieto de Aedesio, de quien encontramos una inscripción no ya en Siria sino en Palestina, en la necrópolis de *Beth She'arim*, en Galilea. La misma se configuraba como el sitio de enterramientos más importante de los judíos de la tierra de Israel y de la Diáspora en los siglos III y IV (Hachlili, 2004: 514). Judíos de la Diáspora compraban espacios en *Beth She'arim* para ser enterrados ahí, dando cuenta del vínculo que los unía con Israel, a través del deseo de ser enterrados en esa tierra. Una catacumba en dicha necrópolis, que contiene seis tumbas, pertenecía, aparentemente, a la familia de Aedesio: "La bóveda de Aedesio, gerusiarca antioqueno" (IJO III, Syr.74). Nuevamente encontramos una referencia a un gerusiarca.

Judíos antioquenos también fueron enterrados en otras regiones de Palestina. En la ciudad de Tiberíades hallamos una inscripción datada entre los siglos III y IV: "Y aquí yace Leontina, hija de Samuel, el gerusiarca, esposa de Taumasis (archisinagogo) de los antioq(uenos), de 70 años de edad" (IJO III, App.18).

¿Qué podemos extraer de estas inscripciones? Por un lado, la referencia a familias prominentes, con vínculos con los judíos de la vecina ciudad de Apamea y con lazos con Galilea, dando cuenta de su deseo de ser enterrados ahí. Por otro lado, la utilización del griego en sus inscripciones funerarias y las referencias al calendario seléucida nos estarían indicando que eran comunidades helenizadas. Otra cuestión importante es que las mismas datan de *ca.* 392, es decir, que son contemporáneas del período en el que Juan Crisóstomo ejercía como presbítero en la ciudad de Antioquía.

En Cesárea encontramos la dedicatoria de un actor. Si bien no podemos establecer fehacientemente que se trate de un actor judío, no podemos dejar de mencionarlo por hacer referencia a Dafne, el suburbio del sur, que poseía una comunidad judía y

una sinagoga: "C. Cecilio, comediante de tres historias, antioqueno, cerca de Dafne dedica esto tras rezar" (CIIP II, App.18).

Otro lugar donde se ubican inscripciones que hacen referencia a judíos antioquenos es Atenas. Encontramos específicamente dos inscripciones sobre mujeres de Antioquía: "Mattaia, (hija) de Antíoco (de Antioquía)" (IJO I, Ach.31[5]) y "Marta, hija de Diocleo, de Antioquía" (IJO I, App.13).

Por otro lado, recurrimos también a las fuentes literarias a fin de obtener información acerca de los judíos reales de Antioquía. En este caso, apelaremos Libanio y al propio Juan Crisóstomo. Entre 388 y 393, Libanio mantuvo un contacto epistolar con alguien que él denomina "el patriarca", a quien Wilken (1983: 58) identifica como el patriarca judío Gamaliel VI. La epístola 1098 de 393 d.C. es la respuesta de Libanio a la carta del patriarca acerca de su hijo: el hijo de Gamaliel VI, educado en retórica por un estudiante de Libanio debía ir a Antioquía para continuar sus estudios, esta vez, a cargo del mismo Libanio. Sin embargo, el joven prefirió viajar y conocer el mundo. Libanio en su respuesta al patriarca le dice que seguramente esto será beneficioso para él. Lo que inferimos de esta epístola es algo que ya habíamos visto a partir de los restos epigráficos: ciertos miembros de la comunidad judía bien educados, inmersos en la cultura grecorromana, influyentes y con recursos.

Años antes, Libanio escribió la epístola 1251 en el verano de 364 d.C. a Prisciano, oficial romano de Palestina y antiguo alumno suyo, aparentemente en nombre de algunos miembros de la comunidad judía de Antioquía y se refirió a ellos como "muchos". Le pedían que interceda por ellos ante Prisciano para que un antiguo miembro del consejo no pueda volver a ocupar su lugar, luego de que había sido depuesto por irregularidades en su gestión. Si bien Libanio los cataloga como *Ioudaioi*, diferenciándolos de otros ciudadanos antioquenos, de todas maneras, acepta escribir en su nombre, como lo había hecho por otros ciudadanos, lo que da cuenta de que Libanio mantenía algún tipo de contacto con algunos miembros de la comunidad judía local y que estos lo veían como alguien a quien podían acudir en caso de ser necesario (Sandwell, 2007: 238). Lo que es interesante también de esta epístola es que da cuenta del sistema de patronazgo a partir del cual oficiales locales romanos participaban ofreciendo su influencia para la resolución de ciertos asuntos a cambio de obtener una ganancia monetaria o reconocimiento en forma de oraciones, dedicaciones, monumentos, etc. (Shepardson, 2015: 158).

Ahora bien, no todos los judíos de Antioquía pertenecían al sector acomodado, prominente y educado de la ciudad. A partir de la *Oratio 47* de Libanio, podemos conocer, aunque muy poco, a aquellos judíos de la zona rural. En la misma, Libanio hace referencia a trabajadores judíos que habían trabajado en las tierras de su

[5] IJO I = Noy, Panayotov y Bloedhorn (2004).

familia por cuatro generaciones. Nuevamente, los distingue de otros campesinos al catalogarlos como *Ioudaioi* y, a su vez, volvemos a ver el sistema de patronazgo activándose. Los judíos acuden a un oficial militar romano para presionar a Libanio y su familia sobre el contrato de propiedad. Libanio lleva el caso a la corte y pierde a pesar de ser un destacado ciudadano, rico, influyente y bien conectado. Vemos, entonces, cómo los judíos de Antioquía, al igual que en otras ciudades, gozaban de relativa seguridad hacia el siglo IV. No hay ninguna proscripción o prohibición del judaísmo o sus prácticas (Fredriksen, 2013: 258). En todo caso vemos que la normativa opera sobre situaciones puntuales y que no hay una política uniforme en lo que al colectivo judío respecta. Esto, asimismo, lo evidenciamos durante el gobierno de Constantino y sus predecesores. Aunque encontramos normativas que van contra el proselitismo, los matrimonios mixtos o la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos, las mismas parecen no haber tenido mucho impacto. Principalmente durante el reinado de Teodosio, vemos la intención de proteger a los judíos y a sus instituciones de los ataques que pudiesen sufrir por parte del cristianismo. Por ejemplo, un *rescriptio* de Teodosio de 393 reafirma que no hay ninguna ley que prohíba la práctica del judaísmo y se prescriben castigos a aquellos que saquearan sinagogas (Wilken, 1983: 51-53). Como subraya Paula Fredriksen: "during the fourth and fifth centuries, Jews enjoyed a measure of security, acceptance, and respect that catholics vigorously denied to pagans and to various fellow Christians (Fredriksen, 2013: 258).

Por otro lado, de las homilías de Juan Crisóstomo podemos inferir algunos rasgos de la comunidad judía antioquena[6]. El presbítero se queja porque varios miembros de su congregación asisten a la Sinagoga. De hecho, en su primera homilía de la serie *Adversus Iudaeos*[7] en 386 y en la quinta homilía en 387 hace referencia a la

[6] Nos centraremos en la serie *Adversus Iudaeos* (CPG 4327) y la homilía *Contra Iudaeos et Gentiles Quod Christus sit Deus* (CPG 4326).

[7] Entre fines de agosto, principios de septiembre de 386 y mediados de septiembre de 387, Juan Crisóstomo pronunció su serie homilética conocida como *Adversus Iudaeos*. Ocho homilías en las que se dedica a atacar al pueblo judío, sus instituciones y festividades más relevantes. El principal destinatario de las mismas lo configura "el judaizante", como llama Crisóstomo a aquellos cristianos que adoptan ciertos aspectos de la Ley mosaica (Wilken, 1983). Siguiendo los lineamientos de Wendy Pradels, Rudolf Brandle y Martin Heimgartner (2002), el orden de la serie sería 1, 3, 4, 2, 5, 6, 7, 8. Gracias a la referencia que hace Crisóstomo en su homilía 6 al Motín de las Estatuas ocurrido en febrero de 387, pudieron datarse las homilías 4, 5, 6, 7 y 8, pronunciadas en otoño de 387. En cuanto a la homilía 1, tuvo lugar un año antes, en septiembre de 386, debido a que la homilía 4 comienza estableciendo que "De nuevo los judíos […] van a ayunar, y nuevamente debemos asegurar el rebaño de Cristo" (*Adversus. Iudaeos* 4, I, 71). En cuanto a la homilía 3, se ha convenido en situarla entre las homilías 1 y 4. De hecho, no se había publicado como parte de la serie hasta que fue insertada por Bernard de Montfaucon y parte de la historiografía ha manifestado que no pertenecería a la misma. Los autores sostienen que la homilía 5 fue pronunciada en *Yom Kippur* (en 387, celebrado el 9 y 10 de septiembre) por eso la toman como referencia para datar el resto de la serie. En la homilía 2, la inmediatamente anterior a la 5, Crisóstomo dice que el próximo servicio será el mismo día del ayuno. Así, la homilía 4, que asegura que "el ayuno tendrá lugar en 10 días o más" (*Adversus Iudaeos* 4. I, 72), la fechan el 29 de agosto. En la homilía 2 se menciona que *Yom Kippur* será en cinco

Cueva de Matrona, configurado como un santuario curativo al que asisten varios cristianos y a las dos sinagogas de las que tenemos conocimiento: la ubicada en la ciudad, específicamente en el *Kerateion* y aquella ubicada en el suburbio sur, Dafne.

> Aunque no hay un ídolo allí [en la sinagoga], los demonios habitan el lugar. Y digo esto no solo de la sinagoga aquí en la ciudad sino también de la de Dafne; porque en Dafne hay un lugar perverso, de perdición que llaman Matrona (…) Para mí el santuario de Matrona y el templo de Apolo son igual de profanos (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 1, VI).

Las homilías revelan que las fiestas y festividades de *Rosh Hashaná* (Año Nuevo), *Yom Kippur* (Día del Perdón) y *Sukkot* (Fiesta de los Tabernáculos) atraían a cristianos de la congregación del presbítero. En este sentido, Raphaëlle Ziadé sostiene que:

> Les fêtes de la Synagogue sont hautes en couleur, s'étalent dans la rue et répondent au goût de la population pour le spectacle, à tel pont que Chrysostome compare la synagogue à un théâtre. Certains badauds y vont en simples spectateurs, mais d'autres deviennent vite participants (Ziadé, 2007: 125).

Tanto la evidencia material como la literaria dicen poco sobre las prácticas de los judíos reales de Antioquía de fines del siglo IV. Pero confirman la posibilidad de que hubiera al menos dos sinagogas en la ciudad y que constituyeran un colectivo helenizado. Esto lo constatamos por las referencias al calendario seléucida, la utilización del griego en las inscripciones, vocabulario religioso y cargos comunitarios (archisinagogo, presbítero y gerusiarca que, además, distinguían a ciertos miembros). Asimismo, algunos de ellos mantenían lazos con comunidades vecinas como la de Apamea y vínculos (aunque fueran afectivos) con Galilea, evidenciado en el deseo de ser enterrados ahí. Además, tenían los recursos financieros necesarios para materializar estos vínculos (para donar parte del mosaico y para hacer trasladar sus restos a *Beth She'arim*). Por otro lado, la mayoría pertenece al período en que Crisóstomo ejerció primero como diácono y luego como presbítero en aquella ciudad, por lo que podemos inferir que los judíos eran parte de la realidad social antioquena.

---

días, por lo que los autores sostienen que fue pronunciada el 5 de septiembre. Tomando aún como referencia la homilía 5, la que sigue es la 6 y lo sostienen por la manera en que Crisóstomo comienza la misma: "Ven que mi voz está débil y no puede durar por mucho tiempo" (*Adversus Iudaeos.* 6, I, 148), como consecuencia del largo sermón llevado a cabo el día anterior por lo que la fechan el 10 de septiembre. La homilía 7 comienza con una alusión a la fiesta de los Tabernáculos, observando que está pronta a llevarse a cabo. Así, los autores la sitúan en una fecha cercana al 12 de septiembre. La homilía 8 fue pronunciada una semana después de la siete por lo que se la fecha el 19 de septiembre.

Como ya hemos adelantado, Antioquía era una ciudad que contaba con una variada composición religiosa y el judaísmo gozaba de alta estima entre sus habitantes por su vinculación con los judíos del Antiguo Testamento (Meeks, 1978: 33). En este sentido, Jeremy Cohen (1999: 10) sostiene: "Ancients placed the highest value on antiquity, and Graeco-Roman Civilization typically respected the Jews as one of the oldest peoples of all".

Aún en el siglo IV había cristianos que consideraban que ser judío no era contradictorio. La condición de judío y de cristiano no estaba tan delimitada. En este sentido, la identidad cristiana como una identidad excluyente y que debía demostrarse y ser visible, no era algo que primara en el común de la congregación de Crisóstomo. No veían como una contradicción ir a la sinagoga y luego ir a la iglesia. Por eso, lo que hace Crisóstomo es operar sobre esta situación y se da la tarea de construir identidades fijas: había que ser cristiano y no había espacio para la ambigüedad ya que la identidad debía demostrarse en todas las acciones y aspectos de la vida (Sandwell, 2007: 6). Era preciso definir qué era ser cristiano y qué era ser judío y conformarlo como un opuesto. Así, en su primera homilía describe a los judíos como "miserables y duros" (*Adversus Iudaeos* 1, II.).

Crisóstomo enfatiza más de una vez la diferencia radical que existe entre judíos y cristianos. Los judíos viven en el error, están equivocados: "Y una vez que hablando en otro sitio con los judíos por causa de su error dijo muchas cosas como en enigma y parábolas. Y esto desde el principio fue predicho" (*Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus,* CPG 48, 817)[8]. Por otro lado, la diáspora era un castigo por su traición a Cristo:

> Y luego puesto que los judíos pagarían la pena por su audacia y puesto que demuestra esto, el mismo profeta dice a las ovejas: "Daré a los cobardes en retribución su sepultura y a los ricos en retribución su muerte" […] Y David dijo al tiempo: "El que habita en el cielo se reirá de ellos. Luego hablará a ellos en su ira y en su ánimo los confundirá". Diciendo él que la dispersión de los judíos de la tierra habitada es en todas partes. Y el mismo Cristo demostrando en los Evangelios decía: "Los que no querían que yo fuera rey, tráiganlos delante de mí aquí y mátenlos" (Juan Crisóstomo, *Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus* 819 [CPG 48]).

Es interesante remarcar que el objetivo de su homilía *Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus*, a pesar del título de la misma (que no es el título dado por

[8] *Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus* fue pronunciada por Crisóstomo en la ciudad de Antioquía ca. 381-382 (Kelly, 1995).

Crisóstomo sino por compiladores posteriores) no son los judíos. La parte donde Crisóstomo iba a referirse a ellos para dar cuenta de por qué Cristo era efectivamente Dios, no nos llegó o nunca fue predicada por él (Kelly, 1995: 42). Los destinatarios de la misma son los "paganos" pero encontramos referencias a los judíos que mantienen el uso de lugares comunes de la literatura *adversus Iudaeos*. Por ejemplo, el hecho de que viven en el error, de que rechazaron, traicionaron y sometieron a Jesús a diferentes tormentos: "Pues seguramente no por estas cosas negarán que fue crucificado por los judíos y sufrió cosas innumerables por ellos y que durante cada día ofrece un mensaje" (*Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus,* CPG, 48, 813).

Crisóstomo describe a los judíos como "bestias salvajes" y "duros de cuello" por su obstinación y glotonería; los compara con terneros salvajes que no sirven para el trabajo sino solo para ser sacrificados (*Adversus Iudaeos* 1, II.). Son impíos, indecentes, crueles e inhumanos (*Adversus Iudaeos* 1, VI.). Son demonios y los demonios habitan sus almas. Al ser demonios, esto los convierte en asesinos porque "Si el diablo es un asesino, es claro que los demonios que lo sirven son asesinos también" (*Adversus Iudaeos* 8, VIII).

Como dijimos, los judíos no eran reconocibles, había que distinguirlos. "[…] the boundary between Jews and gentiles in antiquity was not always clearly marked; the degree of social interaction between Jews and non-Jews was sufficiently great that it was not easy to tell who was a Jew and who was not" (Cohen, S., 1999: 341). Entonces, una manera de saber quién era judío y quién no era a través del lugar. A los judíos los encontrábamos en lugares judíos o asociados a los mismos: la sinagoga, la Cueva de Matrona, las festividades judías.

A lo largo de la serie, Crisóstomo realiza un ataque directo a la sinagoga, catalogándola de "escondite de ladrones"; "guarida de animales salvajes"; "guarida de un animal sucio"; "lugar abandonado por Dios"; "vivienda de demonios" (*Adversus Iudaeos* 1, III, 10-11). Es un "burdel", "una casa de prostitución"; y es menos honorable que una posada "porque no es solamente un lugar de reunión para ladrones y vendedores ambulantes sino también para demonios" (*Adversus Iudaeos* 1, IV).

> ¿Qué nombre digno podemos encontrar para llamar a sus sinagogas? […] un burdel, una fortaleza del pecado, un lugar de alojamiento para demonios, una fortaleza del demonio, la destrucción del alma, el precipicio y el pozo de toda perdición, o cualquier otro nombre que le des (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 6, VII).

Crisóstomo compara la Sinagoga con la Iglesia, con el fin de dejar en claro que la Iglesia es una institución superior y superadora. Lo que repite el presbítero a través

de sus homilías es que la ley judía ha quedado obsoleta desde la venida de Cristo. Por ende, la Iglesia es ahora la institución de culto por excelencia y la Sinagoga ha perdido, desde la venida, su lugar de relevancia.

Uno de los elementos que le conferían una valoración positiva a la sinagoga y que atraía al colectivo cristiano era el hecho de contener las sagradas Escrituras. Ahora bien, Crisóstomo se encarga de desestimar esto advirtiendo que las mismas no le confieren su sacralidad al lugar que las contiene.

> […] No me digas que allí está la ley y están los libros de los profetas: esto no es suficiente para hacer un lugar sagrado. […] Entonces respóndeme: si el diablo fuera a recitar las Sagradas Escrituras, ¿por qué su boca se volvería santa? No puedes decirlo, un demonio sería lo que es: un demonio (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 6, VI).

Lo que Crisóstomo intenta es hacer prevalecer la identidad cristiana por sobre otras. La misma debía volverse la identidad política, cívica, étnica de los cristianos, así como su identidad religiosa (Sandwell, 2007: 153). Así, utiliza lugares de la ciudad para dar cuenta del desprestigio de la sinagoga. En varias de sus homilías, la compara con el teatro, asegurando que no es mejor que este.

> [Los judíos] reúnen chusma, afeminados y prostitutas y arrastran la multitud del teatro y a los actores a la sinagoga. No hay diferencia entre el teatro y la sinagoga. Sé que algunos me condenan por osar decir que la sinagoga no es diferente del teatro, pero les respondo que es audaz de parte de ellos no estar de acuerdo con lo que digo […]. La sinagoga no es mejor que el teatro" (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 1, II-III).

Otro lugar que se encarga de desacreditar es la Cueva de Matrona. Configurado como un santuario curativo, varios cristianos asisten allí a fin de obtener la cura a ciertas enfermedades que los aquejan. Crisóstomo considera a este lugar tan profano como el templo de Apolo, asimilándolos. Vuelve, entonces, a sostener que la impiedad de los judíos y de los paganos es la misma "[…] porque en Dafne hay un lugar perverso, de perdición que llaman Matrona […] Para mí el santuario de Matrona y el templo de Apolo son igual de profanos" (*Adversus Iudaeos* 1, VI).

Los festivales y fiestas judías son, asimismo, eventos que deben evitarse. Los describe como una enfermedad y como espacios donde se desarrolla la inmoralidad y habitan los demonios:

> Pero ahora que el diablo convoca a sus esposas a la fiesta de las Trompetas [...] dejan que se enreden en acusaciones de impiedad,

> dejan que se vean arrastradas a formas licenciosas (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 2, III).
>
> Porque, por regla general, son las rameras, los afeminados y todo el coro del teatro quienes se apresuran a ese festival (Juan Crisóstomo, *Adversus Iudaeos* 2, III).

Otra cuestión que identifica a un judío es el tiempo, y arremete contra aquellos que siguen festejando la Pascua regidos por el *Pesaj*. A su vez, en su segunda homilía, Crisóstomo ataca el tiempo en que se lleva adelante la praxis de la ley mosaica. No acomete directamente contra la Ley porque al haber sido entregada por Dios, le concede el mismo grado de divinidad que a la cristiana. Pero asegura que luego de la venida de Cristo y de la destrucción del Templo de Jerusalén, ha quedado obsoleta. Por ende, aquellos que continúan observándola son obstinados, según el presbítero, y caen en la desgracia, alejándose de la salvación por la gracia que opera a partir de la venida de Jesús.

En suma, Crisóstomo construye un judío retórico, un judío que podía tener algunas prácticas similares a los judíos que vivían en Antioquía, pero el foco no son estos últimos. Obviamente no es ingenuo que ataque a los judíos a pesar de que el objetivo siempre es adoctrinar a su congregación sobre los valores del cristianismo niceno y cómo se debe comportar un verdadero cristiano. Ataca a los judíos porque atraen, porque se los valora como el pueblo de las Sagradas Escrituras, porque la interacción con su congregación existe y porque ponen en jaque el tipo de identidad excluyente y que permea toda la vida del cristiano que intentaba delinear. Juan Crisóstomo predicaba para una audiencia que no tenía muy en claro que ser cristiano y ser judío eran excluyentes. Y dado este contexto de identidades fluidas, ¿no podríamos pensar una comunidad judía activa? Y en este punto quizás habría que pensar, también, que esto es una competencia de especialistas en lo sagrado por el reparto de los recursos. La asistencia a festividades judías se puede considerar como un aspecto vinculado a lo material. Lo que esos cristianos "judaizantes" donaban o aportaban en esas festividades, eran recursos que la Iglesia perdía y que un competidor religioso ganaba. Una suerte de circulación de bienes.

Conclusión

Nos parece importante remarcar que el judío construido, el judío retórico es una figura necesaria y un elemento constitutivo de la identidad cristiana. Es, de alguna manera, funcional a la construcción identitaria. Pero también tiene un basamento real, se ancla en una realidad. Juan Crisóstomo hace uso de la figura del judío por-

que, efectivamente, Antioquía era una ciudad que contaba con una comunidad judía asentada, que interactuaba y que atraía a otros grupos sociales. En este sentido, el judío retórico se monta sobre el judío real. A Crisóstomo no le importan los Ilasios, Aedesios o Taumasis que caminan por las calles de Antioquía. Pero los necesita y son funcionales a su discurso antijudío cuyo objetivo era construir un judío retórico pero también un cristiano retórico que cumpliera un fin pedagógico. El cristiano que quiere moldear Crisóstomo no festeja con los judíos y no asiste a sus sinagogas. Se comporta como el presbítero sostiene que debe comportarse un cristiano. Quiere transmitir los valores y comportamientos del cristianismo niceno y estos no incluyen una interacción como la que atestiguan sus homilías. Esto es posible porque este judío retórico se edifica sobre una realidad social, sobre un judío real que vive en Antioquía. En su primera homilía de la serie *Adversus Iudaeos* Crisóstomo asegura que un autodenominado cristiano arrastra a una cristiana indefensa a una sinagoga y que hace esto por la creencia de que los juramentos que se realizan en una sinagoga tienen más valor. Por supuesto que no creemos que efectivamente esta situación haya sido presenciada por él, pero lo importante es que es una situación plausible. Es una imagen que él transmite en su sermón que podría haber sucedido. Porque hay interacción, porque el judaísmo es respetado y atrae a varios de su congregación, porque la sinagoga es estimada y valorada por contener las Sagradas Escrituras, y porque, efectivamente, existen judíos reales en Antioquía. Existen los Aedesios y los Ilasios.

Así, Crisóstomo utiliza al judío retórico porque este tiene un basamento real, hay judíos reales y estos le sirven como figura polimorfa. Le permiten establecer barreras identitarias y conformar un otro opuesto que representa todo aquello que no debe hacerse. Su discurso antijudío no se basaba en los comportamientos de los judíos reales sino que construye un "judío" funcional a la construcción identitaria cristiana. Un judío que no describía lo que los judíos eran o hacían sino lo que se suponía que debían ser. De esta manera, este judío retórico se transforma en una herramienta pedagógica que Crisóstomo utilizará a fin de adoctrinar a su feligresía y comenzar a edificar una identidad cristiana nicena excluyente.

andysimonassilyon@gmail.com

Bibliografía citada

Cohen, J. (1999). *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley.

Cohen, S. (1999). *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley.

Foerster, R. (ed.) (1906). *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Libanii Opera*, *vol. III: Orationes XXVI-L*, Leipzig.
Fredriksen, P. (2013)., "Roman Christianity and the Post-Rpman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition", en N. Dohrmann y A. Yoshiko Reed (eds.), *Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, Filadelfia, 249-266.
González Salinero, R. (2000). *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid.
Geerard, M. (ed.) (1974). *Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus* (CPG 4326) PG 48, 813-838; *Adversus Iudaeos orationes 1-8* (CPG 4327) PG 48, 843-942, en *Clavis Patrum Graecorum, volumen II, ab Athanasio ad Chrysostomum*, Turnhout.
Hachlili, R. (2004). *Jewish Funerary Customs. Practices and Rites in the Second Temple Period*, Leiden.
Kelly, J.N.D. (1995). *Golden Mouth. The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca-Nueva York.
Langmuir, G. (1990). *History, Religion and Antisemitism*, Berkeley.
Langmuir, G. (1996). *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley.
Meeks, W. y Wilken, R. (1978). *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*, Missoula.
Mayer, W. (1998). "John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience", en M. Cunningham, y P. Allen. (eds.), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden-Boston-Koln.
Noy, D. y Bloedhorn, H. (eds.) (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis Volume III Syria and Cyprus*, Tübingen (= IJO III).
Noy, D., Panayotov, A. y Bloedhorn, H. (eds.) (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis Volume I Eastern Europe*, Tübingen (= IJO I).
Pradels, W., Brändle, R. y Heimgartner, M. (2006). "The Sequence of Dating of the Series of John Chrysostom´s Eight Discourses *Adversus Iudaeos*", *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 6/1, 90-116.
Rajak, T. (2016). "The Fourth Book of Maccabees in a Multi-cultural City", en Y. Furstenberg (ed.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, Leiden, 134-150.
Ruether, R. (1974). *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Nueva York.
Sandwell, I. (2007). *Religious identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Nueva York.

Shepardson, C. (2015). "Between Polemic and Propaganda: Evoking the Jews of Fourth-Century Antioch", *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Settings: From the First to de Seventh Century*, 2, 147-182.
Simon, M. (1948), *Verus Israel: Relations entre juifs et chrétiens dans l'empire romain (135-425)*, Paris.
Sukenik, E.L. (1950). "The Mosaic Inscriptions in the Synagogue at Apamea on the Orontes", *Hebrew Union College Annual*, 23/2, 541-551.
Taylor, M. (1995). *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden.
Wilken, R.L. (1983). *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley.
Ziadé, R. (2007). *Les Martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden.

SOBRE EL USO DE *PAGANUS*, *GENTILES* Y OTROS TÉRMINOS POR LOS CRISTIANOS DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA. CONSIDERACIONES INICIALES A PARTIR DE LOS *SERMONES* DE MÁXIMO DE TURÍN

Esteban Noce

Introducción

Jacques Zeiller estaba en lo cierto cuando, hace ya más de 100 años, aseveraba al inicio de *Paganus: étude de terminologie historique* que el término era entonces "courant depuis des siècles, et nous le prononçons, comme tant d'autres, pour ainsi dire sans y penser" (Zeiller 1917: 3). Su opúsculo, esperaba el autor, habría de aportar la claridad necesaria sobre la relación existente entre diversos vocablos –*pagani*, *gentiles*, *gentes*, *nationes*, *ethnici*, entre otros– y, fundamentalmente, sobre el origen de la acepción cristiana del primero de ellos. Lamentablemente, Zeiller no solo dejó sin resolver estas cuestiones, sino que, además, estructuró su trabajo sobre una serie de premisas que, con el paso del tiempo, se han constituido en verdaderos y contraproducentes axiomas para los estudios relativos tanto a las problemáticas señaladas como a la cristianización del Imperio romano. Tales ideas se resumen en la acríticamente difundida asunción de que, en una nueva y monolítica acepción cristiana, habría correspondido a *paganus* una relevancia cuantitativa destacada en la literatura eclesiástica latina de los siglos IV a VII, desplazando y reemplazando de hecho a otros términos que no habían constituido más que sinónimos, *gentiles* y *gentes* entre ellos[1].

El consenso en torno a estas consideraciones bien puede explicar el desigual interés que ha correspondido al estudio de cada uno de dichos vocablos. Ciertamente,

[1] Todas estas apreciaciones se verifican ya en el trabajo de Zeiller. Sobre la monolítica acepción cristiana de *paganus*, Zeiller (1917: 34); sobre la amplia difusión y la imposición del término, Zeiller (1917: 16 y 4 respectivamente); sobre la sinonimia entre los vocablos, Zeiller (1917: 5-6). Estas nociones, sea en su conjunto o aisladamente, reaparecen en los más significativos estudios relativos a distintos aspectos de la cuestión "pagana". Al respecto, véase Zeiller (1940: 527-528, 534), Morhmann (1952: 112, 114-115), Roblin (1953: 174-176, 178), O'Donnell (1977: §9-10), Remus (2004: 202); Kahlos (2007: 22-24), Cameron (2011: 14), Jürgasch (2016: 119, 132).

en tanto que resulta difícil encontrar reflexiones siquiera generales respecto *gentilis*, *gens* y otros términos[2], son abundantes los estudios en torno a *paganus*, concentrándose fundamentalmente en dos cuestiones, a saber, su evolución desde el uso clásico hasta el uso por los cristianos y la razón de su adopción por la intelectualidad eclesiástica.

Con relación a la evolución del término, son suficientemente conocidas las dos acepciones principales que correspondieron a *paganus* en la lengua latina durante la República tardía y el Imperio: *paganus* en tanto que relativo al *pagus* –y, en consecuencia, opuesto a citadino– y *paganus* como civil en oposición a militar. Zeiller (1917; 1940) interpretó que el empleo cristiano del vocablo se desarrolló a partir de la primera de ellas. En su opinión, la reticencia de la población de las campañas a adoptar el cristianismo habría conducido a sus adherentes a emplearlo para identificar a quienes, conservando sus prácticas y creencias tradicionales, permanecían ajenos a la nueva fe. Por el contrario, Theodor Zahn (1899) y Berthold Altaner (1939) han sostenido que el sentido cristiano del término resultaba de la reinterpretación en clave espiritual del binomio civil-militar, designando *paganus* al individuo ajeno a la *militia Christi*. A partir de esta alternativa, Christine Mohrmann (1952) propuso una tercera explicación. Sostuvo que *paganus* pasó del ámbito castrense a la lengua popular conservando su función disyuntiva pero dando cuenta ya no exclusivamente del civil en oposición al militar, sino de todo aquel que no perteneciese a un colectivo determinado, del *outsider*. De acuerdo a la autora, pues, *paganus* adquirió un matiz particular al ser adoptado por los cristianos, constituyendo inicialmente un vocablo técnico, objetivo y carente de toda connotación negativa para identificar específicamente al individuo que no había sido bautizado[3].

En cuanto a la razón histórica de la adopción de *paganus* por parte de los autores cristianos, diversos investigadores han concebido al término y al sistema –el *paganismus*– como una invención de la intelectualidad eclesiástica[4] tendiente a unificar bajo una misma denominación al conjunto de los no cristianos[5]. La construcción arquetípica del *paganus* habría resultado de utilidad a fin de ofrecer al individuo que se aproximaba a la nueva fe una serie de elementos contrastantes a partir de los cuales –en el marco del nuevo escenario religioso postconstantiniano, en el que por

[2] Algunas breves y asistemáticas consideraciones respecto de los distintos términos con los que suele asociarse al *paganismus* en Zeiller (1917: 3, nota 2; 5-8), Roblin (1953: 175-177), Remus (2004: 194-197), Kahlos (2007: 19-22), Jürgasch (2016: 128-129).

[3] Exposiciones sintéticas de estas teorías en Zeiller (1917: 17-28. En las páginas 71-78 incluyó un listado de usos de *paganus* en la literatura latina), Roblin (1953: 180), O'Donnell (1977: §3-5), Remus (2004: 198-200), Kahlos (2007: 22-26), Cameron (2011: 14-24), Jürgasch (2016: 120-121).

[4] North (1992: 187-188), Beard y otros (1998: 312, nota 202), Kahlos (2007: 1-2, 8, 15-16), Cameron (2011: 20-27), Jürgasch (2016: 121-133).

[5] Respecto de la elaboración cristiana de un universo religioso compuesto por tres elementos irreconciliables e incompatibles –cristianos, judíos, gentiles–, véase Massa (2017a; 2017b; 2020).

primera vez se abría al sujeto la posibilidad de elegir su filiación religiosa (North, 1992: 187)– pudiera este percibir más nítidamente los rasgos distintivos de la identidad cristiana en proceso de elaboración.

Ahora bien, los investigadores no se han preocupado siquiera tangencialmente por la pertinencia de las premisas en base a las cuales el análisis de la "cuestión pagana" se ha desarrollado. Sin embargo, sostenemos, su verosimilitud encuentra serios inconvenientes en las conclusiones resultantes de los estudios de caso. En efecto, por lo que aquí interesa, el predominio cuantitativo de *paganus* sobre otros vocablos típicos de la literatura eclesiástica a los que habría finalmente desplazado, la sinonimia entre ellos existente y su monolítico significado cristiano se han demostrado incompatibles con el modo en el cual, como veremos, Máximo de Turín (…398-…423) utilizó estos términos en sus sermones. En atención a ello, las siguientes páginas procuran, por un lado, evidenciar la inconsistencia de las premisas dominantes a partir del caso maximiano; por otro, sugerir que, de igual modo, aquellos preconceptos podrían no verificarse en *corpora* documentales alternativos; finalmente, como consecuencia, llamar la atención sobre los inconvenientes que el estado de situación imperante supone para el estudio del proceso de cristianización del Imperio romano.

El problema del predominio cuantitativo

Comencemos señalando que el empleo de *paganus* es muy escaso en los *Sermones* del obispo de Turín. En efecto, constan dos utilizaciones del vocablo[6] en una sola de las 111 homilías consideradas auténticas o dudosas por Almut Mutzenbecher[7]. En términos porcentuales esto equivale a decir que *paganus* emerge en el 0,9% de los sermones. La comparación de estas cifras con las correspondientes al empleo de las diversas flexiones de *gentilis*, *gentilitas* y *gens* no hace más que resaltar su marginalidad: *gentilis* o *gentilitas* emergen 29 veces en 20 sermones (18,02% del total)[8]; *gens* lo hace en 22 ocasiones en un total de 17 homilías (15,32% del total)[9].

[6] Máximo de Turín, *Sermones*, XLVIII, 88 y 89, en ambos casos en genitivo plural. Remitimos a Mutzenbecher (1962) para todas nuestras referencias a los sermones de Máximo de Turín.

[7] Contrariamente a cuanto sostenía Mutzenbecher, Clemens Weidmann (2014: 111-116; 2018: 367) afirmó que no existen argumentos suficientes para cuestionar la autoría maximiana de los sermones XIV, LXIb, LXIc extr., LXXXVII, XC extr. y XCVII extr. Por otra parte, el autor adjudicó a Máximo de Turín otras 4 homilías, 2 pseudo-augustinianas y 2 consideradas anónimas.

[8] Máximo de Turín, *Sermones*, I, 37; II, 55; XX, 55; XXXI, 6; XXXIII, 83-84; XXXV, 87; XLVIII, 79, 83, 97, 99; LXIc extr., 67, 70; LXII, 4; LXIII, 4, 35, 39; LXXIII, 47, 96; LXXXIV, 89; LXXXV, 58-59; LXXXVIII, 54; XCI extr., 28, 38; XCVIII extr., 3; 12; CI extr. 8; CIII extr., 28; CVI extr., 13; CVII extr., 6. Dada la evidente continuidad existente entre CV extr. y CVI extr., es claro que la problemática gentil se hace presente también en el primero de ellos incluso cuando únicamente en el segundo se haya recurrido al término *gentilis*.

[9] Máximo de Turín, *Sermones*, II, 48; 49; 53; III, 36; XXI, 66; XXa, 22 ; XXXI, 43; XXXIII, 70; XLIV, 78; LXI, 43; 73; 75; LXIb, 13-14; LXIc, 64; LXIII, 27; LXV, 60; LXVIII, 64, 77; LXXXI, 49; LXXXIV, 27; C extr., 30;

Tal circunstancia no parece excepcional. Otro caso por nosotros bien conocido presenta una similitud manifiesta: *paganus* no se emplea ni una sola vez en el *corpus* de Cromacio de Aquileya (…392-406[10]…), en tanto que se verifican al menos 29 utilizaciones de *gentilis*[11] y 59 de *gens*[12] en sus *Sermones* y en su *Tractatus in Mathaeum*. Más aún: según se acepta[13], destacados representantes de la intelectualidad cristiana de lengua latina contemporáneos a estos autores, como Jerónimo de Estridón y Ambrosio de Milán, tampoco utilizaron *paganus* en sus ciertamente abundantes escritos. Si acaso se pensara que el empleo del término se incrementó con el paso del tiempo, motivo por el cual no debería esperarse una utilización cuantiosa de *paganus* hacia finales del siglo IV y comienzos del V, cabe recordar dos circunstancias: la primera, que tres de los autores que emplearon el vocablo más abundantemente entre los siglos IV y VII –Filastrio de Brescia, Orosio y Agustín de Hipona– redactaron sus obras precisamente en las décadas finales del siglo IV y las primeras del V; la segunda, que, unos 200 años después, el escaso recurso a *paganus* se verifica también en la muy vasta obra de Gregorio Magno, quien lo empleó 11 veces, todas ellas en su *Registrum epistularum*, en tanto que recurrió a *gentilis-gentilitas* y a *gens* respectivamente en 334 y en 480 ocasiones, distribuidas en todas sus obras[14].

¿Podría acaso suceder que Máximo, Cromacio, Jerónimo, Ambrosio y Gregorio I constituyesen excepciones a la generalización del empleo del término por parte de los autores cristianos entre los siglos IV y VII? La respuesta es negativa incluso cuando se asuma como elemento de análisis los datos consignados en el listado de utilizaciones cristianas de *paganus* elaborado por el propio Zeiller (1917: 78-102),

CIV extr., 8. No contabilizamos el empleo de *gens* en LIX, 37; LXXIV, 30; LXXXV, 7 y 8 –espurio de acuerdo a la editora–; LXXXVII, 9, puesto que en las 5 ocasiones forma parte de versículos vetero o novotestamentarios citados por el autor.

[10] Contra la datación tradicional de la muerte de Cromacio en el año 407, Pier Franco Beatrice (2014) ha presentado sólidos argumentos respecto de su presencia en el Concilio de Dióspolis, celebrado en el 415.

[11] Cromacio de Aquileya, *Sermones*, III, 4, 69, 70; XVI, 64, 67; XVII, 45, 72; XIX, 21; XXXIII, 11, 85; XLI, 121; *Tractatus in Mathaeum*, IX, 72, 86; XVIII, 99; XXII, 17; XXXII, 172; XXXV, 80, 91; XXXIX, 42, 55; XLIII, 63, 67; XLIV, 75, 79; LIII, 154, 167; LV, 92, 100, 104. Seguimos la edición de Étaix y Lemarié (1974) y Lemarié y Étaix (1977). Respecto de la cuestión "pagana" en la obra de Cromacio de Aquileya, Noce (2012; 2014; 2016).

[12] Cromacio de Aquileya, *Sermones*, III, 44, 72; X, 62; XII, 4, 7, 8, 11, 15; XIV, 20, 52, 58; XIX, 14, 60, 128; XXIV, 62; S. XXX, 49, 51, 55; XXXII, 76; XXXIII, 8, 10, 76, 80, 86; LXIII, 10, 12. Incluimos las alusiones contenidas en este último sermón, conservado en estado fragmentario, pese a las dificultades que su composición supone. Al respecto, Lemarié y Étaix (1977: 615); *Tractatus in Mathaeum*, I, 18, 32; IV, 45; V, 48; IX, 40, 58, 62, 65; X, 69, 76; XV, 8; XVIII, 72, 99; XXVI, 45; XXXII, 148, 163; XXXIX, 58, 68, 73, 82; XLI, 259; XLIV, 86, 88; XLVI, 87; XLVII, 177-178, 192, 210; XLVIII, 48; XLIX, 125; L, 80; LV, 114; LIX, 137; LI A, 117. No incluimos Tr. XV, 10 puesto que el término forma parte de la cita de Mt. 4, 15-16.

[13] Véase O'Donnell (1977: §10 y 19. En §14 señalaba que "Such a blanket statement is still susceptible of amendment"), Kahlos (2007: 24, nota 59), Cameron (2011: 16, con relación a Ambrosio), Jürgasch (2016: 129, nota 154).

[14] Tomamos las cifras de CETEDOC (1986). Para *gentilis*, *gentilitas*, *gens*, página 147 (dadas las características de la fuente de información, resulta imposible establecer cuántas de las utilizaciones de dichos términos responden al citado de pasajes escriturarios); para *paganus*, página 236 (véase la localización de las alusiones en la nota 18).

quien no dudaba de la amplia difusión del vocablo[15]. Si bien *paganus* comenzó a ser empleado en contextos cristianos a partir del siglo IV, irrumpiendo hacia el año 300-330 en el registro epigráfico[16] y tras el 350 en los escritos eclesiásticos y jurídicos, una lectura minuciosa del catálogo de Zeiller revela que su utilización fue muy escasa en los siglos posteriores. En efecto, su inventario registra 161 usos en un lapso de 300 años, 123 de los cuales están contenidos en la obra de dos únicos autores: 94 en el *corpus* de Agustín de Hipona y 29 en el *Diuersarum Hereseon liber* de Filastrio de Brescia. Así pues, a partir de la información consignada por Zeiller se concluye que, si se hace a un lado a Agustín y a Filastrio, en el curso de tres siglos el término *paganus* habría sido utilizado en tan solo 38 ocasiones, 33 de ellas en las obras de otros 12 escritores cristianos, 2 en el *Codex Theodosianus*, una en un epígrafe, una en un texto conciliar y otra en los *Sermones dominicales*.

Claro está, a más de un siglo de su elaboración, el inventario de Zeiller presenta numerosos errores, tanto por inclusiones injustificadas como por omisiones. Sin embargo, el cuadro general no cambiaría sustancialmente si se quitasen del listado los casos debatibles[17] y se incluyesen los numerosos testimonios que el autor pasó por alto, entre ellos el del propio Máximo de Turín[18]. Contrariamente a cuanto

---

[15] Zeiller (1917: 16): "[*Paganus*] il s'est rapidement généralisé, et il était devenu d'un usage absolument courant dès le début du V^me^".

[16] En estos años se data CIL X, 7112, epígrafe funerario procedente de Catania, en el cual se recuerda a la pequeña *Iulia Florentina*, "nacida pagana" (*pagana nata*), quien falleció pocas horas después de recibir el bautismo (*fidelis facta*) a los 18 meses y 22 días de vida (Carletti, 2008: 294-295; Soraci, 2017, con abundante bibliografía respecto de los múltiples debates existentes en torno al documento). Aunque su datación es más discutida, registra el temprano empleo cristiano de *paganus* CIL VI, 30463, inscripción hallada en una de las torres de la ya inexistente *Porta del popolo*, en Roma. El epígrafe presenta la amenaza de un padre hacia quien perturbara la paz del sepulcro de su hija, la cual *inter fedeles fidelis fuit, inter al[ie]nos pagana fuit*. Filippo Piazzolla (2014) data el documento entre los años 375 y 399, en tanto que Melissa Fedi (2015) lo sitúa entre el 313 y el 399.

[17] Así, por ejemplo, contra las 14 utilizaciones del término que contabilizaba Zeiller, O'Donnell (1977: §12 y notas 16 y 18) ha señalado que Agustín empleó *paganus* en cinco ocasiones a lo largo de su *De ciuitate Dei*. Kahlos (2007: 24, nota 59), en tanto, contabilizó 6 empleos. Por otra parte, Zeiller (1917: 99-100) incluyó dos pasajes de Prudencio en los que el término *paganus* no es empleado: *Sint haec barbaricis gentilia numina pagis, quos penes omne sacrum est quidquid formido tremendum suaserit…* (*Contra Symmachum libri duo*, 1, 449-451); "*Non erubescis, stulte, pago dedite, te tanta semper perdidisse obsonia, quae dis ineptus obtulisti talibus, quos trulla peluis cantharus sartagines fracta et liquata contulerunt uascula?*" (*Liber peristephanon* X, 296-300). Para todas las alusiones a Prudencio, seguimos a Cunningham (1966).

[18] Máximo de Turín, *Sermones*, XLVIII, 88 y 89; Gaudencio de Brescia, *Tractatus*, I, 5, 30; VI, 6, 49, en Glueck (1936); Rufino de Concordia, *Historiae Ecclesiasticae*, XI, 5, 1; XI, 23, 2; XI, 26, 4 y 11; XI, 28, 20; XI, 30, 4; XI, 33, 6; XI, 34, 13, en Schwartz y Mommsen (1999); Paulo Orosio, *Pauli Orosii historiarum aduersum paganos libri VII*, I, Prol., 9; I, Prol, 11; VI, 1, 3; VII, 27, 14; VII, 28, 3; VII, 28, 29; VII, 33, 17; VII, 35, 21; VII, 37, 2; VII, 37, 5; VII, 37, 6; VII, 37, 9; VII, 37, 10 (dos veces); VII, 37, 11 (dos veces); VII, 38, 6; VII, 39, 10; VII, 41, 9, en Zangemeister (1882). Zeiller consigna solo I, Prol. 9; Gregorio Magno, *Registrum Epistularum*, IV, 26, 17; IV, 29, 5; V, 36, 59; 63; VI, 10, 13; VI, 29, 8, 10-11, 18; VI, 30, 5; VIII, 35, 18; IX, 105, 8, en Norberg (1982). No contabilizamos el uso de *paganus* en los encabezados de IV, 26, VI, 29 y VI, 30. Aunque Zeiller incluyó en su inventario *Codex Theodosianus* (en adelante "C. Th.") XVI, 2, 18 y 5, 46, omitió XVI, 7, 1; 7, 2 ; 8, 26; 10, 13; 10, 19; 10, 20; 10, 21; 10, 22 ; 10, 23; 10, 24; 10, 25. Para todas las alusiones al libro XVI del C. Th., remitimos a Mommsen y otros (2005). La exclusión del epígrafe localizado en *Porta del Popolo* (véase la nota 16) posiblemente

generalmente se asume, pues, entre los siglos IV y VII *paganus* fue empleado por un número exiguo de autores y de modo relativamente escaso si se compara con términos como *gentilis* o *gens*, los cuales, lejos de desaparecer, continuaron siendo profusamente utilizados.

El problema de la sinonimia

Hemos dicho que el término *paganus* consta en apenas 1 de los 111 sermones maximianos considerados auténticos o dudosos por Mutzenbecher, es decir, en el 0,9% del total. Como permite apreciar el siguiente cuadro, esto no guarda relación alguna con el uso que de "pagano", "paganismo" y sus flexiones hicieron los traductores de los *Sermones* a lenguas modernas[19]:

	Gallesio (1975)	**Padovese (1985)**	**Ramsey (1989)**	**Banterle (1991; 2003)**	**Plazanet-Siarri (1996)**	**Mariani Puerari (1999)**
Cantidad de sermones traducidos	67	41	111	111	42	55
Ocasiones en que se utiliza *paganus* o *paganismus*	6	12	17	32	13	17
Sermones en que se utilizan	5	7	9	22	11	11
Porcentaje de sermones que los incluyen	7,46%	17,07%	8,10%	20,72%	26,19%	20%

Así pues, mientras que en la edición latina *paganus* emerge tan solo en el 0,9% de los sermones, el porcentaje se eleva considerablemente en las traducciones, oscilando entre el 7,46%[20] y el 26,19%. Resulta sencillo explicar esta notoria diferencia: los traductores aplicaron a la prédica del obispo de Turín la premisa según la cual térmi-

se debiese a las dudas que el autor conservaba respecto de su datación (Zeiller, 1917: 11). Por otra parte, acaso deba entenderse como un error el hecho de que el pasaje de Prudencio, *Cathemerinon*, XI, 85, comentado por el autor en la página 32 de su escrito, no esté incluido en el listado de utilizaciones cristianas sino en el de empleos clásicos con relación al *pagus* (Zeiller, 1917: 73). Claro está, no pretendemos agotar la utilización de *paganus* por los autores cristianos entre los siglos IV y VII a partir de los casos que aquí añadimos.

[19] En la fila "cantidad de sermones traducidos" contabilizamos únicamente aquellos considerados auténticos o dudosos en la edición de Mutzenbecher.

[20] Este porcentaje, correspondiente a la edición de Gallesio, habría sido significativamente mayor si sus traducciones parciales de las homilías maximianas hubiesen incluido las líneas de las sermones XXXV, XLVIII, LXIc extr., LXII, LXXXIV, LXXXV, LXXXVIII, XCVIII extr. y CI extr. en que se emplean los términos *gentilis* o *gentilitas*. En efecto, como se aprecia en la nota siguiente, Gallesio recurrió a "pagano" cada vez que tradujo tales vocablos.

nos como *paganus*, *gentilis* y *gens* –entre otros– habrían constituido sinónimos en la homilética cristiana tardoantigua. Desde esta perspectiva resultaba lógico recurrir a "pagano" o a "paganismo" no solo en el único sermón en que el texto latino objeto de traducción consignaba *paganus*, sino también cuando se presentaban otros vocablos tenidos por equivalentes. El siguiente cuadro permite apreciar qué términos y qué cantidad de veces han sido traducidos por "pagano" o "paganismo" en cada edición[21]:

	Total	Término latino traducido por "pagano" o "paganismo"						
		Paganus	***Gentilis o gentilitas***	***Gens***	***Natio***	***Populus***	***Saeculum***	**Otro**
Gallesio	6	-	5	1	-	-	-	-
Padovese	12	-	12	-	-	-	-	-
Ramsey	17	2	13	2	-	-	-	-
Banterle	32	2	22	7	-	1	-	-
Plazanet-Siarri	13	-	6	4	1	-	1	1
Mariani Puerari	17	-	12	4	-	-	-	1

[21] Para las cifras contenidas en el cuadro: A) Gallesio (1975): *gentilis* o *gentilitas*: 79 (II, 75), 115 (XXXIII, 83-84), 172 (LXXIII, 47), 209 (dos veces, XCI extr., 28 y 38); *gens*: 176 (LXXIV, 30). En este último caso no tradujo un vocablo estrictamente maximiano, sino el término *gentibus* que forma parte de I Cor. 1, 23, citado por el obispo. Sin embargo, su elección da igualmente cuenta de la aceptación de la sinonimia; B) Padovese (1985): *gentilis* o *gentilitas*: vol. 1., 13 (LXII, 4), 27 (tres veces, LXIc extr., 67, 70 y 72. El término traducido en el último caso es *illis*, pronombre que alude al sustantivo *gentilibus* de la línea 70), 28 (LXIII, 4), 29 (dos veces, LXIII, 35 y 39), 30 (dos veces, XCVIII, 3 y 12), 47 (CI extr., 8), 51 (CIII extr., 28); vol. 2, 6 (XXXV, 87); C) Ramsey (1989): *paganus*: 114 (dos veces, XLVIII, 88 y 89); *gentilis* o *gentilitas*: 50 (XX, 55), 75 (XXXI, 6), 114 (XLVIII, 97), 152 (LXII, 4), 155 (LXIII, 4), 156 (dos veces, LXIII, 35 y 39), 179 (LXXIII, 47), 180 (LXXIII, 96), 212 (dos veces, XCI extr., 28 y 23), 255 (dos veces, LXIc extr., 67 y 70); *gens*: 111 (XLIV, 78), 156 (LXIII, 27); D) Banterle (2003): *paganus*: 204 (dos veces, XLVIII, 88 y 89); *gentilis* o *gentilitas*: 34 (I, 37), 102 (XX, 55), 139 (XXXI, 6), 148 (XXXIII, 83-84), 155 (XXXV, 87), 204 (XLVIII, 99), 266 (dos veces, LXIc extr., 67 y 70), 272 (LXIII, 4), 273 (LXIII, 35), 309 (LXXIII, 47), 311 (LXXIII, 96), 348 (LXXXIV, 89), 351 (LXXXV, 58-59), 360 (LXXXVIII, 54), 368 (dos veces, XCI extr., 28 y 38), 386 (dos veces, XCVIII extr., 3 y 12), 401 (CIII extr., 28), 407 (CVI extr., 13), 410 (CVII extr., 6); *gens*: 39 (II, 53), 110 (XXIIa extr., 22), 148 (XXXIII, 70), 273 (LXIII, 27), 293 (LXVIII, 77), 313 (LXXIV, 30. Nuevamente, el término *gentibus* aquí traducido corresponde a I Cor. 1, 23, citado por el obispo), 403 (CIV extr., 8); *populus*: 255 (LXI, 44); E) Hamman y Plazanet-Siarri (1996): *gentilis* o *gentilitas*: 50 (XCVIII *extr*., 3), 64 (CI *extr*., 8), 68 (CIII *extr*., 28), 95 (XXXV, 87), 168 (I, 37), 172 (II, 55); *gens*: 81 (LXVIII, 64), 82 (LXVIII, 77), 120 (LXXIV, 30), 156 (XLIV, 78); *natio*: 168 (I, 35); *saeculum*: 133 (XXXVII, 2); otro: 32 (la cita de Rm 15, 16 en LX, 92 —*Vt fiat oblatio uestra accepta sanctificata in spiritu sancto*— no contiene ningún término que justifique el empleo de "païens" realizado por la traductora); F) Mariani Puerari (1999): *gentilis* o *gentilitas*: 129 (XXXV, 87), 222 (LXXXIV, 89), 302 (dos veces, LXIc *extr*., 67 y 70), 303 (LXII, 4), 316 (LXIII, 4), 318 (dos veces LXIII, 35 y 39), 319 (XCVIII, 3), 320 (XCVIII, 12), 345 (CI *extr*., 8), 352 (CIII *extr*., 28); *gens*: 121 (XXIIa extr., 22), 182 (LXVIII, 77), 193 (LXXIV, 30), 317 (LXIII, 27); otro: 320 (el empleo de "pagana" no encuentra razón de ser en el texto latino traducido, a saber, XCVIII, 17-20: *Nam sunt plerique qui trahentes consuetudinem de ueteri superstitione uanitatis kalendarum diem pro summa festiuitate procurent et sic laetitiam habere uelint, ut sit magis illis tristitia*).

La misma circunstancia se aprecia en los escritos de quienes han comentado diversos aspectos de la vida y de la obra de Máximo. Por presentar unos pocos ejemplos[22], señalemos que Franco Bolgiani (1997: 268-269) localizó su episcopado en un escenario signado por el "paganismo": "sacrifici pagani" y "demonismo pagano" son algunos de los elementos presentes en el contexto vital maximiano de acuerdo con su relato. Sin embargo, el único sermón en que el término *paganus* fue efectivamente empleado –el sermón XLVIII– no fue evocado por Bolgiani. Por el contrario, sus afirmaciones se basaron en la alusión de Máximo a una amplia serie de prácticas y creencias asociadas por el orador a la *gentilitas* y a los *gentiles*, no al *paganus* ni al *paganismus*. Más acá en el tiempo, a la vez que destacaba la preocupación del obispo por "il problema del paganesimo" (Ariano 2014: 216), Maria Pia Amelia Ariano (2014: 229) evidenció su aceptación de la sinonimia entre *paganus* y *gentilis* cuando, al considerar el sermón XLVIII, señaló: "[Máximo] Ricorda, inoltre, che nelle Scritture con la figura dell'asino viene indicato il *populus gentilium*. I pagani infatti, rileva Massimo, girano sempre intorno al loro *error*…".

Ahora bien, aunque resulta todavía necesario analizar detenidamente el significado que a *gens* atribuyó el obispo de Turín[23], en el curso de los últimos años hemos puesto de manifiesto que, lejos de constituir sinónimos, *gentilis-gentilitas* y *paganus* remitían en su prédica a dos entidades no solo diversas, sino incluso opuestas en algunas de sus características esenciales[24]. El autor refería con *gentilis* al individuo que, desconociendo aún el cristianismo, poseía un *spiritus* cuya pureza originaria había sido corrompida a causa del pecado de Adán, transmitido de generación en generación como parte constitutiva de la *humanitas*, es decir, en tanto que rasgo propio de la condición humana (Noce, 2020: 205-209). Como consecuencia de ello, experimentaba una existencia secular caracterizada por la ignorancia, el sufrimiento y el peligro de muerte eterna en caso de que no se sometiese –en tanto que *catechumenus*– al proceso depurativo-atributivo administrado por la Iglesia y, a su finalización, deviniese *christianus* o *fidelis*, recuperando la perfección espiritual originaria junto con la vida eterna (Noce, 2020; Noce, en prensa). Con *paganus*, en cambio, aludía a quienes, habiendo conocido el cristianismo, lo habían rechazado, mereciendo por ello el castigo de la muerte eterna (Noce, 2019a: 190-195). Así, Máximo denominaba *gentilis* al individuo en su estado natural en tanto que habitante del siglo; *paganus*, por su parte, a quien había despreciado la *uera fides*,

[22] Para una consideración de la cuestión en profundidad, véase Noce (2019a: 177-183), con abundante bibliografía.

[23] Algunas apreciaciones iniciales en Noce (en prensa).

[24] Si bien inicialmente detectamos la ausencia de sinonimia entre *gentilis* y *paganus* en el sermón XLVIII (Noce, 2019a), hemos posteriormente evidenciado que la distinción, lejos de limitarse a dicha homilía, subyace al conjunto de la prédica de Máximo de Turín (Noce, 2019b).

sea al entrar en contacto con ella o luego de convertirse en *christianus*. Si el aprioriismo relativo a la presunta sinonimia entre *paganus*, *gentilis*, *gens* y demás vocablos impidió durante décadas percibir la sustancial diferencia que para Máximo existió entre *pagani* y *gentiles*, ¿no podría la misma presunción estar privándonos de apreciar empleos particulares de estos y otros términos por parte de diversos representantes de la intelectualidad cristiana?

El problema del "significado cristiano" de *paganus*

Esta circunstancia, finalmente, abre un interrogante sobre la cuestión del "significado cristiano" de *paganus*. Por lo general, los investigadores han procedido como si en algún momento del siglo IV, en un acto del cual no poseeríamos ningún reflejo documental, se hubiese establecido una definición cristiana del término que habría gozado de un consenso inmediato, generalizado y sostenido a lo largo del tiempo y del espacio[25]. Sin embargo, la evidencia apunta en la dirección contraria. Basta comparar el diverso sentido asignado al vocablo durante las décadas finales del siglo IV y las primeras del V por Máximo de Turín –según dijimos–, Prudencio, Orosio y Agustín. Prudencio, se ha generalmente aceptado[26], asociaba el *paganus* con la pretendida rusticidad del habitante del *pagus*; acaso como consecuencia del empleo relativamente profuso que hizo del término, existen diversas lecturas respecto del significado atribuido por Orosio a *paganus*: a decir de Maijastina Kahlos (2007: 22) y de Alan Cameron (2011: 19), lo habría utilizado en el mismo modo que Prudencio; en opinión de Jacques Zeiller (1917: 32-33) y Christine Mohrmann (1952: 120), le habría adjudicado una dimensión espiritual, puesto que con tal vocablo habría calificado a los individuos ajenos a la "Ciudad de Dios"; Pedro Martínez Cavero (2002: 140), por su parte, entendió que el empleo de *paganus* no remitía a un conjunto delimitado por su localización geográfica ni por su condición espiritual, sino por su orientación política. En efecto, en su extenso volumen sobre la obra de Orosio, sostuvo que calificaba como *pagani* tanto a los miembros de "la nobleza romana formada por jóvenes cultivados y senadores nostálgicos de las viejas tradiciones, las clases medias y las élites intelectuales" como "a los calumniadores, a los difamadores

[25] La pretendida existencia histórica de un acontecimiento semejante se percibe, por ejemplo, en Zeiller (1917: 34), quien sostuvo que "le nom de *pagani* a été attribué aux non-chrétiens parce que les paysans se sont attardés plus longtemps que les habitants des villes dans les superstitions du paganisme"; del mismo modo, en las palabras de Roblin (1953: 179), a cuyo parecer la independencia entre *paganus* y rusticidad debió olvidarse "lorsque les chrétiens eurent adopté le mot pour remplacer *gentilis* et pour traduire un hébraïsme assez peu facile à faire pénétrer en grec et en latin".

[26] Zeiller (1917: 31-32), Mohrmann (1952: 117), O'Donnell (1977: §13), Kahlos (2007: 24, nota 59), Cameron (2011: 19).

del nombre de Cristo que aprovechan los momentos de debilidad de Roma para reivindicar su causa anticristiana"; finalmente, por lo que a Agustín refiere, Jérôme Lagouanère (2017: 106) ha afirmado que el obispo de Hipona atribuyó a *paganus* diversos significados en función, entre otras circunstancias, del destinatario, del tenor y de los propósitos de sus escritos. Así, habría empleado el término para referir tanto al "adversario" como al "interlocutor" e incluso al "ejemplo".

Sería sin duda deseable contar con más estudios que examinaran el significado específico que cada autor asignó a *paganus* en sus escritos y, claro está, a aquellos otros términos que generalmente han sido asumidos como sinónimos. Más aún, resultaría de inmensa utilidad la realización de indagaciones tendientes a analizar no solo el significado que los autores cristianos de habla griega asignaron a Ἕλλην y otros vocablos, sino también la naturaleza de la relación que pudiera haber existido en el empleo de unos y otros términos por parte de los autores de lengua griega y latina. Pero tales objetivos no solo trascienden las pretenciones de este escrito, sino también las capacidades de un único individuo. No obstante ello, los pocos testimonios aquí señalados son suficientes para evidenciar la diversidad de significados que los autores cristianos de la Antigüedad Tardía atribuyeron a *paganus*. Tal disparidad, entendemos, resulta absolutamente lógica al menos por dos motivos: por un lado, porque, procediendo *paganus* de la lengua vulgar[27], resulta difícil imaginar que haya sido inmediatamente aceptado y utilizado de acuerdo a un mismo criterio por todos los autores cristianos; por otro, porque su empleo por la intelectualidad eclesiástica debe ser analizado en el marco de la estructuración de un nuevo discurso específicamente cristiano respecto de la religión, proceso sobre el cual ha insistido Francesco Massa[28]: al igual que *conuersio*, *hairesis*, *idolatria, mystèria* y *fides*, entre otras categorías tradicionales del pensamiento griego y romano en torno a la *religio*, el término *paganismus* se halló sujeto a una profunda resignificación al momento de ser incorporado –de acuerdo a sus propios fines– por los autores cristianos en sus discursos[29]. Dado su origen popular, su carácter novedoso y su resemantización por parte de los diversos autores cristianos, resulta más razonable postular que

[27] Además de los epígrafes evocados en la nota 16, así lo sugieren C. Th. XVI, 5, 46: …*Iudaei adque gentiles, quos uulgo paganos appellant*…, en Mommsen y otros (2005); Agustín de Hipona, *Epistulae*, CLXXXIV A, 5: *Istorum sane infidelium, quos uel gentiles uel iam uulgo usitato uocabulo paganos appellare consueuimus, quoniam duo sunt genera, unum eorum, qui superstitiones, quas putant*, en Golbacher (1904); Agustín de Hipona, *Retractationum libri II*, 2, 43, 1-6: *Interea Roma Gothorum inruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis euersa est. Cuius euersionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos uocamus, in christianam religionem referre conantes solito acerbius et amarius deum uerum blasphemare coeperunt*, en Mutzenbecher (1999).

[28] Massa (2017a), Massa (2017b). Para un análisis del fenómeno centrado en el caso de Eusebio de Cesarea, véase Massa (2020).

[29] Massa (2017a: 589-591). De acuerdo con el autor, *De ciuitate Dei* de Agustín de Hipona constituyó una primera aunque fundamental sistematización del vocabulario cristiano típico del conflicto interreligioso, destinada a imponerse: "Cette oeuvre renferme l'ensemble du vocabulaire et des mots-clés du conflit entre «religions» qui aura

paganus habría sido acogido por los cristianos de manera dispar y se habría hallado sujeto a la atribución de diversos significados según el período, el lugar, el autor e incluso la obra. Esta hipótesis, como vimos, compatibiliza de mejor manera con la relativamente escasa y semánticamente variable utilización del vocablo en el período considerado.

Conclusiones

En su estado actual, el estudio de la evolución, significado y articulación de términos como *paganus*, *gentiles*, *gentes*, *ethnici* y *nationes*, entre otros, constituye un escollo mucho mayor del que a primera vista podría suponerse para el análisis de la cristianización del Imperio romano durante los primeros siglos de nuestra era. En efecto, las inconsistencias terminológicas apreciables entre los documentos históricos, sus traducciones y los comentarios realizados por los investigadores no son más que la punta visible del problema –mucho más profundo– relativo a las realidades sociales denotadas por tales términos. Lo que está en juego es, por un lado, la correcta aprehensión de la composición de las sociedades objeto de nuestros estudios –o al menos del modo en que fueron concebidas por los contemporáneos–; por otro, y como consecuencia de esto, la interpretación adecuada de los discursos elaborados en torno a ellas y a los procesos que las afectaron[30].

El caso maximiano ilustra perfectamente el modo en que el marco analítico imperante impacta sobre nuestra comprensión de las sociedades del pasado. La asunción acrítica de una sinonimia entre *gentilis* y *paganus*, a la vez que la infundada concepción de este último como una alternativa religiosa pujante y amenazante para la comunidad cristiana, condujo a los investigadores a asumir que cada alusión a la *gentilitas* constituye una señal inequívoca tanto del malestar que al obispo producía la supuesta proximidad de un poderoso adversario religioso como del enérgico combate contra él librado[31]. La desarticulación de la sinonimia y la aprehensión del contenido semántico adjudicado respectivamente a *gentiles* y a *pagani*, por el contrario, sugieren que Máximo no se mostraba preocupado por tal escenario –de hecho inexistente– sino por la incapacidad de un cristianismo incipiente para difundirse,

marqué quatre siècles de rivalités religieuses entre «païens» et «chrétiens»: *pietas* contre *impietas* (II, 28), *superstitio* contre *uera religio* (VII, 16), le *deorum falsorum cultus* contre la *Christiana religio* (IV, 7)" (Massa, 2017a: 588).

[30] En un sentido más acotado, tanto por las consecuencias previstas como porque refirió únicamente a *paganus*, Harold Remus (2004: 203) ha afirmado que "«Pagan» is one of those ancient social classifiers which, if adopted uncritically, shortcircuit understanding of the cultural milieu of early Christians as well as of early Christians themselves".

[31] Noce (2019a: 176-183), con abundante bibliografía.

para hacerse conocer siquiera, entre la población de Turín y sus zonas aledañas, todavía firmemente aferrada al *saeculum*.

esteban.noce@filo.uba.ar

Bibliografía citada

Altaner, B. (1939). "Paganus. Eine Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung", *Zeitschrift für Kirgengeschichte*, 58, 130-141.

Ariano, M. P. A. (2014). "La polemica antipagana in Massimo di Torino", *Auctores Nostri*, 14, 211-242.

Banterle, G. (ed.) (1991). *San Massimo di Torino. Sermoni*, Milán-Roma.

Banterle, G. (trad.) y Petri, S. (intr. y notas) (2003). *Massimo di Torino. Sermones*, Roma.

Beard, M. y otros (eds.) (1998). *Religions of Rome. Volume I. A History*, Cambridge.

Beatrice, P. F. (2014). "Chromatius and Jovinus at the Synod of Diospolis: A Prosopographical Inquiry", *Journal of Early Christian Studies*, 22/3, 437-464.

Bolgiani, F. (1997). "Massimo di Torino, la sua personalità, la sua predicazione, il suo pubblico", en G. Sergi (ed.), *Storia di Torino. I, Dalla preistoria al comune medievale*, Turín, 255-269.

Cameron, A. (2011). *The Last Pagans of Rome*, Oxford.

Carletti, C. (2008). *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari.

CETEDOC (ed.) (1986). *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, Turnhout.

Cunningham, M. P. (ed.) (1966). *Aurelii Prudentii Clementis. Carmina* (CCSL CXXVI), Turnhout.

Étaix, R. y Lemarié, J. (eds.) (1974). *Chromatii Aquileiensis opera* (CCSL IX A), Turnhout.

Fedi, M. (2015). "EDR102486", en *Electronic Archive of Greek and Latin Epigraphy (EAGLE)*. http://www.edr-edr.it/edr_programmi/res_complex_comune.php?id_nr=EDR102486 (última consulta, 31/05/2021).

Gallesio, F. (ed.) (1975). *S. Massimo di Torino, Sermoni*, Alba.

Glueck, A. (ed.) (1936). *S. Gaudentii episcopi Brixiensis Tractatus* (CSEL LXVIII), Turnhout.

Goldbacher, A. (ed.) (1904). *S. Aureli Augustini operum sectio II. S. Augustini Epistulae. Pars III. Ep. CXXIV-CLXXXIV A* (CSEL XLIV), Viena-Leipzig.

Hamman, A.-G. (intr.) y Plazanet-Siarri, N. (trad.) (1996). *Maxime de Turin prêche l'année liturgique*, París.

Jürgasch, T. (2016). "Christians and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire", en M. Salzman y otros (eds.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Nueva York, 115-138.

Kahlos, M. (2007). *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Ashgate.

Lagouanère, J. (2017). "Uses and Meanings of «Paganus» in the Works of Saint Augustine", en M. Sághy y E.M. Schoolman (eds.), *Pagans ad Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approaches (4th-8th centuries)*, Budapest, 105-118.

Lemarié, J. y Étaix, R. (eds.) (1977). *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis opera* (CCSL 9 A *Supplementum*), Turnhout.

Mariani Puerari, M. (ed.) (1999). *Massimo di Torino. Sermoni liturgici*, Milán.

Martínez Cavero, P. (2002). *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Murcia.

Massa, F. (2017a). "Les discours sur les religions dans l'Empire romain. Avant-propos", *Revue de l'histoire des religions*, 234/4, 587-591.

Massa, F. (2017b). "Nommer et classer les religions aux IIe-IVe siècles: la taxinomie «paganisme, judaïsme, christianisme»", *Revue de l'histoire des religions*, 234/4, 698-715.

Massa, F. (2020). "Les «mystères» chez Eusèbe de Césarée: entre débat philosophique et polémique religieuse", en A. Le Boulluec y otros (eds.), *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité Tardive*, París, 173-195.

Mohrmann, Ch. (1952). "Encore une fois: paganus", *Vigiliae Christianae*, 6/1, 109-121.

Mommsen, T. y otros (eds.) (2005). *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Volume I. Code Théodosien Livre XVI*, París.

Mutzenbecher, A. (ed.) (1962). *Maximi episcopi Taurinensis sermones* (CCSL XXIII), Turnhout.

Mutzenbecher, A. (ed.) (1999). *Augustinus Hipponensis. Retractationum libri II* (CCSL LVII), Turnhout.

Noce, E. (2012). "El historiador y sus fuentes: el aporte de los testimonios materiales para el análisis del discurso de Cromacio de Aquileya respecto del paganismo", G. Rodríguez y A.V. Neyra (dirs.), ¿Qué implica ser Medievalista? Prácticas y Reflexiones en Torno al Oficio del Historiador: Vol. 1 El Medioevo Europeo, Mar del Plata, 137-161.

Noce, E. (2014). "Paganismo e identidad cristiana en el *corpus* de Cromacio de Aquileya", *Mélanges de l'École Française de Rome pour le Moyen* Âge, 126/1, 319-339.

Noce, E. (2016). "Supervivencias paganas en la Antigüedad Tardía: el testimonio del *Sermo* II de Cromacio de Aquileya", *Aquileia Nostra*, 87, 81-100.
Noce, E. (2019a). "*Gentilitas* y *paganismus* en los sermones de Máximo de Turín: reconsideración de una sinonimia infundada", *Annali di storia dell'esegesi*, 36/1, 175-203.
Noce, E. (2019b). "En torno a la independencia semántica de los términos *gentilitas* y *paganismus* en los *Sermones* de Máximo de Turín. Verificación de una hipótesis", *Antiquité Tardive*, 27, 279-301.
Noce, E. (2020). *Gentilitas*, *peccatum* y *humanitas* en el sermón XX de Máximo de Turín (…398-…423). Traducción y comentario", *Studia Historica. Historia Antigua*, 38, 191-215.
Noce, E. (en prensa). "De la *gentilitas* a la *fidelitas* en la prédica de Máximo de Turín (…398-…423). Ulteriores consideraciones a partir del sermón XXXIII", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* , 56/1.
Norberg, D. (ed.) (1982). *S. Gregorii Magni Opera. Registrum Epistularum. Libri I-VII* (CCSL CXL); *S. Gregorii Magni Opera. Registrum Epistularum. Libri VIII-XIV, Appendix* (CCSL CXL A), Turnhout.
North, J. (1992). "The Development of Religious Pluralism", en J. Lieu y otros (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres-Nueva York, 174-193.
O'Donnell, J.J. (1977). "Paganus", *Classical Folia*, 31, 163-169. https://faculty.georgetown.edu/jod/paganus.html (última consulta, 31/05/2021).
Padovese, L. (ed.) (1985). *Sermoni di S. Massimo di Torino*, 2 vol., Casale Monferrato.
Piazzolla, F. (2014). "EDB35757", en *Epigraphic Database Bari. Inscriptions by Christians in Rome (3rd-8th cent. CE*). https://www.edb.uniba.it/epigraph/35757 (última consulta, 31/05/2021).
Ramsey, B. (ed.) (1989). *The Sermons of St. Maximus of Turin*, Nueva York-Mahwah.
Remus, H. (2004). "The End of «paganism»?", *Studies in Religion*, 33/2, 191-208.
Roblin, M. (1953). "Paganisme et rusticité. Un gros problème, une étude de mots", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 8/2, 173-183.
Schwartz, E., Mommsen, T. (eds.) (1999), *Eusebius Die Kirchengeschichte* (GCS n.F. 6.2), Berlín.
Soraci, C. (2017). "Zoilo, Costantino e le *fores martyrum* catanesi. Ancora sull'epigrafe di Iulia Florentina", *Klio*, 99/1, 238-259.
Weidmann, C. (2014). "Vier unerkannte Predigten des Maximus von Turin", *Sacris Erudiri*, 53, 99-130.

Weidmann, C. (2018). “Maximus of Turin. Two Preachers of the Fifth Century”, en A. Dupont y otros (eds.), *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West*, Leiden-Boston, 347-372.
Zahn, T. (1899). “Paganus”, *Neue kirchliche Zeitschrift*, 10, 18-44.
Zangameister, K. (ed.) (1882). *Pauli Orosii Historiarum aduersum paganos libri VII* (CSEL V), Viena.
Zeiller, J. (1917). *Paganus: étude de terminologie historique*, Fribourg.
Zeiller, J. (1940). “Paganus. Sur l’origine de l’acception religieuse du mot”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 84/6, 526-543.

CONSECUENCIAS SOCIORRELIGIOSAS DE LA DESTRUCCIÓN DE LA SINAGOGA Y DE LA CONVERSIÓN FORZOSA DE LOS JUDÍOS DE MENORCA EN 418 E.C.

Raúl González Salinero

Introducción

La tradición literaria cristiana de carácter antijudío[1] estuvo representada en la Iglesia hispana de los siglos IV y V por autores y obispos que participaron significativamente en la controversia ideológica en torno a la contraposición entre la *Ecclesia* y la *Synagoga*[2]. Desde los primeros escritos neotestamentarios y apologéticos[3], la exaltación de la primera, convertida en *Verus Israel* y heredera de todas las promesas bíblicas, contrastaba con la abierta repulsa de la segunda, merecedora por sus innumerables pecados y crímenes de la reprobación divina[4]. Aunque asumamos que esta dicotomía dialéctica pudo representar un debate interno dentro del judaísmo en una época en que no existía una clara división entre las comunidades judías y cristianas[5], la tradición eclesiástica posterior desarrolló una exégesis cuya finalidad última no era otra que la de construir, a través de la alegoría y la tipología aplicadas a la interpretación de los textos bíblicos como elementos probatorios, una imagen degradante de la religión judía[6] y, a través de la metonimia, también de la institución sinagogal[7]. De hecho, desde que el redactor del *Apocalipsis* calificara al lugar de culto judío como «sinagoga de Satanás» (*Ap* 2, 9; cf. *Ap* 3, 9)[8], la literatura cristiana posterior casi siempre se referirá a esta institución judía para vincularla con

[1] Lukyn Williams (1935); Schreckenberg (1995); Gardenal (2002); Pomer Monferrer (2019).

[2] Para una primera aproximación a la trascendencia de este tema en el desarrollo de la polémica cristiana contra la religión judía, véase Pettit y Kassler (2005: 93-94). Véase además Maser (1990-1991). Con respecto a la tradición patrística occidental, véase Blumenkranz (1968).

[3] Véase, por ejemplo, Beck (1994); Conzelmann (1992).

[4] Simon (1986: 170ss.); Lovsky (1970: 17); Gülzow (1990: 113-118); Rutgers (2009: 106-107).

[5] Véase Evans (1993: 11-12). Cf. Boyarin (2013: 13); Lieu (2016: 204-222).

[6] Véase Horbury (1988: 766); González Salinero (2000: 40).

[7] Rutgers (2009: 92).

[8] Véanse Beck (1994: 313-314); Horn (1994); Bredin (1998); Lambrecht (2001); Evans (2017); Reinhartz (2018).

el mal inspirado por las fuerzas diabólicas en las que desde sus orígenes se había visto atrapado el pueblo judío (*Jn* 8, 44-47)[9]; y más, si cabe, teniendo en cuenta que, por su enorme capacidad de seducción e influencia, siempre había supuesto para la jerarquía eclesiástica un peligro latente para la integridad de la ortodoxia de las comunidades cristianas, algunos de cuyos miembros se habrían visto irresistiblemente atraídos por sus ritos y ceremonias[10].

La sinagoga en la polémica antijudía hispana

Esta preocupación por las posibles influencias judaizantes que los fieles cristianos podrían recibir de su convivencia cotidiana con sus vecinos judíos se observa ya con especial nitidez en los obispos y dignatarios eclesiásticos reunidos en el Concilio de Elvira (actual Granada) a principios del siglo IV[11]. Algunas décadas más tarde y precisamente en la misma ciudad, su obispo, Gregorio de Elvira, advertía a sus feligreses que debían tomar especiales precauciones con respecto a la sinagoga judía, ya que, según sus palabras, se trataba de un "antro" desde el que se había perseguido a la Iglesia y en el que se escondían innumerables males (*In cant*., II, 2). La sinagoga era, por definición, viciosa, errante (había sido repudiada y castigada a vagar en tierra ajena[12]), pecadora, criminal (*Tract*., III, 21), *meretrix*, adúltera[13], *sterilis in uirtutibus* (*Tract*., XIII, 5) y en ningún caso comparable con la Iglesia, *virgo in doctrinam*, carente de toda la soberbia y dureza que caracterizaban a la sinagoga (*In cant*., II, 17)[14].

No hay que olvidar que la institución sinagogal conservaba aún una gran vitalidad dentro del ámbito cívico en las más importantes ciudades hispanas[15]. En este sentido, contamos con un relevante testimonio epigráfico procedente de Mérida que se fecha en la misma época en que los obispos de Elvira y Menorca estaban

[9] Véase Pagels (1996). Cf. Carmichael (1992).

[10] Stefani (2004: 121-122). En realidad, el edificio sinagogal no poseía un carácter sagrado por sí mismo, cuyas técnicas constructivas no se diferenciaban mucho del resto de lugares religiosos, sino por el significado especial de lo que contenía dentro (Aviam y Scott Green, 2005).

[11] Véase González Salinero (2011). Los argumentos esgrimidos en contra de la existencia real del Concilio de Elvira y de la unidad original de sus cánones no resultan en absoluto convincentes. Véase ahora Berdugo Villena (2019).

[12] *Tract*., III, 21; *Tract*., XIII, 10-11. Para *Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras,* véase la edición bilingüe de Pascual Torró (1997). Véase también la traducción de Domínguez del Val (1989).

[13] *Tract*., V, 19-22; *In cant*., II, 17. Para el *Comentario al Cantar de los cantares,* véase la edición bilingüe de Pascual Torró (2000). Véase también la traducción de Domínguez del Val (1989).

[14] González Salinero (2011: 289). Cf. Rutgers (2009: 101-102); Torres (2019: 280). En buena medida, las virtudes que envolvían a la Iglesia procedían del hecho de haber sido *ex gentibus congregata*, hecho que ya aparecía prefigurado en el texto bíblico y, en concreto, en el episodio de Rajab (*Josué*, 2, 7): *Tract*., XII, 7 y 12. Véase Felber (1992: 128-129). Cf. Barcala Muñoz (2003: 167).

[15] Fine (2002).

pronunciando sus sermones al pueblo cristiano. Se trata de una inscripción latina en la que se menciona al "exarconte" de al menos dos sinagogas locales, *Annianus Peregrinus*, muerto a la edad de cuarenta y cinco años[16].

Con el mismo ánimo de desprestigiar a la institución sinagogal y a partir del mismo procedimiento exegético empleado por el obispo Gregorio, el poeta Prudencio recuperó el antagonismo bíblico entre Caín y Abel (figuras contrapuestas de la Sinagoga y la Iglesia)[17]. Acomodó, además, el tema clásico de los vicios y las virtudes a la representación simbólica de la Sinagoga y la Iglesia (al igual que de la herejía y la ortodoxia) respectivamente[18], influyendo poderosamente a partir de entonces en la literatura patrística posterior e incluso llegando a constituir, según H. Schreckenberg, un claro precedente ideológico para la iconografía medieval de ambas figuras[19]. En la propia obra conservada de Prisciliano podemos descubrir de forma implícita la misma contraposición ideológica[20].

La comunidad judía de Menorca

Aparte del valor que, sin duda, adquiere la carta del obispo de Menorca para el estudio de las relaciones judeo-cristianas dentro de un contexto antijudío bien definido[21], el texto de Severo nos proporciona algunos detalles particularmente interesantes sobre la organización y las relaciones sociales de los judíos de Mahón[22]. De acuerdo con los detalles que aporta, el mayor dignatario de la comunidad judía era Teodoro, doctor de la Ley y *pater pateron* de la sinagoga local, el cual había ocupado todos los cargos de la Curia y había sido *defensor civitatis*. En ese momento era considerado por su poder, autoridad y riquezas, un personaje preeminente, tanto entre los judíos como entre los mismos cristianos; de hecho, fue reconocido como el *patronus* del municipio (*Epist*. 6, 1-3). Por los apelativos y títulos que recibe se deduce que se trataría del *archisinagogo* o dirigente de la sinagoga. Para los judíos de

[16] Véase García Iglesias (2010: 11-26). Véase también mi comentario en González Salinero (2017: 127-128; 2020).
[17] *Ditt*. (*Tit. Hist*.), II, 5-8; *Hamart*., *praef*., 20-26. Véanse Seiferth (1970: 27-28); González Salinero (2010: 43). La edición bilingüe de la obra de Prudencio puede consultarse en Ortega (1981).
[18] *Psych*., 374-406. Cf. *Psych*., 421ss. y 546-551. Véanse Seiferth (1970: 28); González Salinero (1997: 107).
[19] Schreckenberg (1995: 17). Cf. Blumenkranz (2003: 81ss.); González Salinero (2010: 46-47).
[20] Prisciliano, *Canones epistularum Pauli apostoli*. Véanse especialmente los cánones 20, 64-70. Sobre el particular, véase Barcala Muñoz (2003: 150). Para la obra en lengua original véase la edición de Schepss (1889) y la traducción de Segura Ramos (1975).
[21] Sivan (2013: 129).
[22] Mi objetivo en esta contribución no es establecer la autenticidad ni datación del texto de Severo de Menorca, aspectos que desde hace mucho tiempo han quedado completamente resueltos, sobre todo con la existencia de dos testimonios externos a la propia carta de Severo (la *Epist*. 12*, 13, 5-7 de Consencio a Agustín y los *Miracula facta Vzali*, I, 2). De hecho, Resultaría superfluo reproducir de nuevo toda la argumentación que ha conducido en los últimos años al consenso historiográfico sobre este punto. Véase Amengual i Batle (2008: 80-86; 2018: 62-66).

su comunidad era la *columna synagogae nostrae* en la que habían depositado toda su confianza (*Epist*. 18, 18) y, en diferentes lugares de su carta, Severo insiste en que todo el *Iudaeorum populus* se apoyaba principalmente en su fuerza y gran autoridad (*Epist*. 6, 1; 7, 1-2). Según el obispo de Menorca, Teodoro era *summus sacerdos perfidi populi* (*Epist*. 11, 2) y *legis doctor* (*Epist*. 6, 2). Ahora bien, aunque no había quien se igualase a su sabiduría y autoridad, sabemos que Teodoro no fue el único maestro de la Ley en su comunidad. Otros miembros de la misma aparecen, a su vez, vinculados a cargos públicos de relevancia: Ceciliano, *in honore synagogae post Theodorum primus*, había sido elegido recientemente *defensor civitatis* (*Epist*. 19, 6) y el entonces *comes* Litorio, de rango senatorial, había ocupado el cargo de gobernador de la recién creada provincia Baleárica (*Epist*. 24, 2). Además, son mencionados en la carta algunos otros personajes judíos que destacaban por su condición de grandes propietarios (*possessores*) y por su dignidad y posición en la jerarquía de la sinagoga, tales como Galileo y Floriano (*Iudaeorum pater*), o Melecio e Inocencio (*primarii Iudaeorum*). Todos ellos, relacionados por medio de vínculos familiares, formaban parte de una élite "endogámica" dentro de la comunidad, que giraba en torno a su principal figura, Teodoro[23]. Esta detallada descripción de la comunidad judía de Mahón que presenta el obispo Severo concuerda perfectamente con la organización de la coetánea comunidad judía de Venosa (Apulia, sur de Italia) bien conocida por la epigrafía que ha llegado hasta nosotros[24]. Como Teodoro en Menorca, Marcelo y Auxiano ostentaban en Venosa el título de *pater patrum* y cada uno de ellos era además reconocido como el *patronus* de la ciudad. Gracias a las inscripciones, podemos constatar la existencia de un grupo social privilegiado cuyos miembros, que compartían un mismo sepulcro (el hipogeo de Lauridia), estaban ligados entre sí por vínculos de parentesco y matrimonio[25]. Así pues, no cabe duda de que el modelo de organización sinagogal que predominaba en el Occidente tardoantiguo estaba definido por la preeminencia de una élite social fuertemente coexionada gracias a sus fuertes lazos familiares. No es de extrañar que fuesen precisamente los miembros del grupo privilegiado que dirigía la sinagoga local de Menorca quienes interesaran a Severo: su eventual conversión al cristianismo dictaminaría el destino ineludible del resto de los judíos[26].

[23] Véase González Salinero (2000b: 267-277).
[24] JIWE 1 85, 68, 90, 114-116. JIWE I = Noy (1993).
[25] Véase Lifshitz (1962: 269); Grelle (1994: 139-158, 140-149); González Salinero (2004: 76); Lacerenza (2017: 113-115).
[26] González Salinero (2015b: 29).

La polémica antijudía de Severo de Menorca

El prestigio social de los dirigentes de la sinagoga y, en general, de toda la comunidad judía, afectó indudablemente a sus vecinos cristianos, que se encontrarían expuestos cotidianamente a las influencias de las prácticas religiosas de los creyentes del culto mosaico, alguna de las cuales (como el *sabbat*) es mencionada por el propio Severo[27]. Es muy posible incluso que, dado el ambiente inicial de cordiales relaciones, algunos cristianos admirasen e imitasen dichas costumbres, tal y como sucedía con frecuencia en otros lugares. Por ello, Severo dio a conocer en su predicación (*Epist*. 10, 6) al pueblo cristiano argumentos propios de la polémica antijudía especialmente agresivos con los que "revestir" el odio suscitado hacia los judíos[28]. La imagen que presenta de ellos al inicio de su carta-encíclica así lo demostraría: los judíos son, por su maldad y ferocidad, como los lobos y los zorros para los cristianos y, por su veneno de incredulidad, como las serpientes y escorpiones que atacan constantemente a la Iglesia de Cristo[29].

Ya al principio del texto su autor había presentado a la Sinagoga como "antro de incredulidad e infidelidad" (en claro contraste con la Iglesia, *mater propinqua*)[30] y a la isla en la que ejercía su autoridad episcopal como un lugar yermo, árido y áspero (*Epist*. 2, 5) que estaba esperando a ser cultivado con la gracia de Cristo:

> [...] También a mí, el último de todos los pecadores, por medio de un sueño semejante Cristo se dignó exhortarme a que me ajustase la cintura para ponerme a sembrar. En efecto, otra viuda nobilísima, sobre la que no cabe duda de que representaba simbólicamente a la sinagoga, me suplicaba que asumiese el cuidado de sus campos faltos de cultivo y que los preparase con esmero, pues se acercaba la época de la siembra. ¿Y quién es esta otra viuda sino aquella que provocó con la

[27] *Epist*. 12, 4-5. Sobre la entonación judía de salmos: *Epist*. 13, 2. Véase González Salinero (2015b: 31).

[28] Cf. Ferrer i Higueras (1996-1997: 1248-1249); Shaw (2011: 304 y 343); Torres (2019: 281-284).

[29] Severo, *Epist*. 3, 5-7: [...] *qui* [*Iudaei*] *lupis ac uulpibus feritate atque nequitia merito comparantur* […] *Magona tantis iudaeorum populis uelut colubris scorpionibusque feruebat, ut cotidie ab his Christi ecclesia morderetur* […] generatio uiperarum *quae uenenatis ictibus seuiebat, subito diuina uirtute compulsa, mortiferum illud uirus incredulitatis abiecerit*. El texto latino proviene de la edición bilingüe de Amengual i Batle (2008). La traducción, excepto indicación contraria, es de Martín-Iglesias (2020). Para una traducción al inglés véase Bradbury (1996). Según Brent D. Shaw (2011: 304), "[...] That his own western parts of the island were *Judenrein* is portrayed by the bishop as part of a divine plan mirrored in the distribution of the island's noxious animal life. It is manifest that it was preaching laced with this sort of animal imagery, deployed for some time before the actual outbreak of hostilities [...]". Véase también Sivan (2013: 131).

[30] *Epist*. 11, 5; 16, 19; 21, 3. Véase Amengual i Batle (2008: 184): "el parentesco de la Iglesia con la Sinagoga se había revelado en los sueños de Theodorus, cuando la primera apareció como *mater propinqua*, o madre parienta, que recibiría al principal de los judíos en su seno materno, *materno suscepit sinu*, hacia el cual se dirigió presurosamente, *ad matris propinquae sinum*".

> mayor crueldad su propia viudez, matando impíamente a Cristo? [...] (Severo, *Epist*. 10, 3-5)[31].

Destrucción de la sinagoga y conversión forzosa de los judíos

Aunque nos hallamos ante un texto dominado por una interpretación apologética y teológica de los acontecimientos que narra (no existe, en realidad, otra fuente independiente que atestigüe los hechos, salvo la críptica referencia que podemos descubrir en una carta que Consencio dirigió a Agustín y la somera mención en los *Miracula facta Vzali*)[32], la información proporcionada por el obispo de Menorca tiene un valor histórico innegable. Son especialmente relevantes aquellos pasajes que presentan incongruencias respecto a la intencionalidad que persigue el autor o que delatan situaciones indeseadas que el autor trata de ocultar a través de una argumentación forzada (como es, por ejemplo, el robo de los objetos preciosos de la sinagoga). De esta forma, es posible detectar el sustrato histórico al que el autor no pudo renunciar. Esos elementos propiamente históricos deben ser verificados a través del criterio de "plausibilidad contextual" y del "índice de dificultad". Según el primer criterio, la historicidad de la información aportada por Severo depende del mayor o menor grado de compatibilidad con el contexto histórico más inmediato (por ejemplo, la descripción de la élite de la sinagoga local teniendo en cuenta su verificación a partir de la epigrafía contemporánea y de la misma zona geográfica occidental). Por otro lado, el "índice de dificultad" permite encontrar los elementos verdaderamente históricos en la información embarazosa que se muestra contradictoria con la visión de los acontecimientos que el autor trata de defender pero que no ha podido ocultar completamente para evitar sospechas entre quienes –como Consencio– aún tenían oportunidad de verificarla. La tenaz resistencia a la conversión de algunos judíos y la aparición de la *falsa conversio* se oponen al convencimiento del obispo de que los hechos acaecidos en Menorca que condujeron a los judíos a la verdadera fe obedecieron a la voluntad divina. Y, en fin, la violencia ejercida contra los judíos y la destrucción de su sinagoga no podían ser negados a pesar de ir en contra de la "iluminación de la fe" (*fidei lumen*) y de "la gracia celestial" (*caelestis gratia*) que habían rescatado a los judíos de su incredulidad:

---

[31] [...] *Simili etiam somnio, me quoque ultimum omnium peccatorum, ut me ad seminandum praecingerem christus commonere dignatus est; vidua enim quaedam altera nobilissima, quam synagogae speciem habuisse non dubium est, me ut agros suos incultos susciperem eosque, quoniam tempus sementis surgeret, diligenter excolerem deprecabatur. Quae est autem altera nobilissima uidua nisi illa quae, Christum impie perimendo, semetipsam crudelissime uiduauit?* Cf. Amengual i Batle (2008: 109-110).

[32] Sivan (2013: 133); Kraemer (2020: 59).

> [...] En efecto, muchos a los que se había concedido capacidad de discernimiento, esto es, el gusto del conocimiento, certificaron también la existencia de una lluvia de miel y una columna de una luz blanquísima se mostró a las miradas de muchos a los que el Señor juzgó dignos de ello. De todo ello es posible deducir que en el mundo entero los judíos van a ser visitados por la luz de la fe [...] (Severo, *Epist*. 20, 19-20)[33].

Para desvelar esa información que se encuentra oculta en la carta de Severo, resulta imprescindible examinar de cerca el desarrollo de la narración a partir del análisis de los propios textos. En ellos podemos descubrir una reacción adversa contra las influencias judaizantes (por ejemplo, el descanso sabático) y contra la inmunidad judía a la predicación cristiana, además del uso perverso del "profetismo" del obispo como motor de la violencia, etc.

Según los acontecimientos narrados por Severo, situados con precisión en febrero del año 418 (durante el primer consulado de Honorio y el segundo de Flavio Constancio)[34], el obispo describe al principio un ambiente tranquilo de convivencia y un trato familiar entre los cristianos y los judíos que habitaban la ciudad de Mahón (*Epist*. 5, 1). Sin embargo, la situación cambió drásticamente con la llegada a la isla de un fanático presbítero procedente de Jerusalén que portaba consigo las reliquias del protomártir Esteban[35]. Entonces, los cristianos recibieron el impulso que habían estado esperando para poner en práctica lo que su ardiente fe les exigía: "salvar aquella multitud", *nunc spes saluandae multitudinis erigebat* (*Epist*. 4, 4). Es evidente que las reliquias fueron usadas por el obispo como un pretexto para empujar al pueblo cristiano a la acción violenta[36]. Por medio de este recurso retórico, el autor de la carta trató de enmascarar su tóxica predicación. El ansia proselitista, contaminada por la doctrina antijudía, generó un ambiente enrarecido entre ambas

---

[33] [...] *nam, et pluuiam mellis multi quibus intellectus requirendi id et pergustus agnoscendi datus est probauere, et columna candidissimi illius luminis multorum quos dignos Dominus iudicauit se ingessit aspectibus. Unde intelligi datur iudaeos per uniuersum orbem fidei lumine uisitandos* [...]. Cf. *Epist*. 30, 1-2.

[34] Es inadmisible que, a estas alturas de la investigación, todavía algún autor (Gozalbes Cravioto, 2010: 322-324) trate de recuperar, sin aportar prueba alguna adicional que lo justifique, el debate superado ya hace décadas, sobre el posible retraso de la datación de este escrito al siglo VII, tal y como había defendido infructuosamente Blumenkranz (1963: 106-110). Sobre la autenticidad de la carta, véanse Demougeot (1982: 16-24); Wankenne y Hambenne (1987: 13-19).

[35] Según Carlo Ginzburg (1996: 215), "[...] the religious violences which took place in Minorca are just an episode in a much longer story in which St. Stephen, or at least his relics, inevitably played an anti-Jewish role". Véase también Amengual i Batle (2018: 31 y 75).

[36] Según Brent D. Shaw (2011: 618-619), "[...] Just like Severus on Minorca, the Catholic bishops in this circle could now exploit the power of the relics [...]". De hecho, según H. Sivan (2013: 130), "the relics discreetly disappear from the rest of the story as though the partnership between the saint and the bishop was unnecessary or an embarrassment".

comunidades que dio paso a la desconfianza e incluso a un abierto enfrentamiento dialéctico:

> En fin, de inmediato se interrumpió incluso la cortesía del saludo, y no solo desapareció una amable costumbre, sino que incluso la nociva apariencia de un afecto inveterado se transformó en un odio temporal, mas por amor por la salvación eterna. En todas las calles se entablaban contra los judíos combates en torno a la ley, en todas las casas se sostenían contiendas contra ellos en torno a la fe (Severo, *Epist*. 5, 1-2)[37].

Negándose a acudir a la iglesia en sábado (*Epist*. 12, 4-6), tal y como se les había propuesto, los judíos rechazaron igualmente la predicación del obispo en su sinagoga, adonde había acudido en compañía de una gran multitud cristiana con la intención de enseñarles la verdadera fe. Esta multitud que acompañaba al obispo solo podía cumplir una función intimidatoria, que iba en contra de la persuasión pacífica que el obispo aparentemente deseaba emplear para convertir a los judíos. Y, sin embargo, no pudo negar esa evidencia a pesar de que contradecía sus intereses, razón que lleva a pensar que, según el "criterio de dificultad", este hecho es completamente cierto. Atemorizados por este repentino celo proselitista y dispuestos a defenderse, los judíos se pertrecharon con espadas y palos:

> "[...] Nosotros hemos traído códices para instruir, vosotros, espadas y palos para matar. Nosotros ansiamos ganaros, vosotros deseáis aniquilarnos. No es justo, según entiendo, que unos y otros nos esforcemos en una disputa tan distinta, pues vosotros, por lo que veo, estáis sedientos de nuestra sangre y nosotros, de vuestra salvación" (Severo, *Epist*. 12, 9-10)[38].

Consciente de que los judíos eran inmunes a la predicación cristiana después de haberlo intentado, el propio Severo reconoce haber fracasado con las palabras[39]. El obispo asume que es imposible persuadir a los sabios judíos, cuya superioridad en ciencia escrituraria acepta tácitamente. Ningún argumento teológico pudo doblegar,

---

[37] *Denique statim intercisa sunt etiam salutationis officia, et non solum familiaritatis consuetudo divulsa est, sed etiam noxia inveteratae species caritatis ad odium temporale, sed pro aeternae salutis amore, translata est. In omnibus plateis adversus Iudaeos pugnae legis, in omnibus domibus fidei proelia gerebantur*. Véanse Shaw (2011: 343); González Salinero (2015b: 27).

[38] [...] *Nos codices ad docendum detulimus, uos ad occidendum gladios ac uectes. Nos acquirere cupimus, uos perdere desideratis. Non est, quantum arbitror, aequum ut tam uaria lite alterutrum laboremus; uos uero, ut uideo, sititis nostrum sanguinem, nos uestram salutem*. Véase Amengual i Batle (2008: 90-91); González Salinero (2015b: 28).

[39] Hunt (1982: 109-110).

por ejemplo, la férrea voluntad de Teodoro, *doctor legis*, *pater patrum* y máximo dirigente de la sinagoga local:

> Como allí Teodoro, polemizando con audacia sobre la ley, se burlaba de todas las objeciones que se le hacían y las echaba abajo, el pueblo cristiano, al ver que aquel no podía ser derrotado por las palabras de los hombres, imploró el auxilio del cielo (Severo, *Epist*. 16, 3)[40].

Al igual que Gregorio de Elvira, Severo de Menorca sabía, pues, que ninguna predicación suscitaría la conversión de los judíos a la fe católica[41]. Sin embargo, el repentino fervor cristiano por su salvación solo pudo deberse a la intensa predicación del obispo. En el momento de máxima tensión narrativa, Severo ofrece en un excurso previo a la descripción de la fatal confrontación de ambas comunidades, la interpretación antijudía de sendos sueños –uno de ellos suyo– en los que, a partir de la imagen del campo yermo que ha de ser sembrado por él, desarrolla el tema de la contraposición entre la joven y fructífera Iglesia, y la viuda y estéril Sinagoga[42]. No es precisamente casualidad que esta visión profética fuese el tema elegido para su sermón al pueblo cristiano en tan delicadas circunstancias:

> [...] El sueño de ambos es el mismo y está comprobado que, antes de que se hubiesen cumplido treinta días más o menos, habíamos tenido esta visión y, si bien ignorábamos su sentido, la habíamos compartido, no obstante, con nuestros hermanos (Severo, *Epist*. 10, 6)[43].

Inflamados por el "profetismo" del obispo, los cristianos le siguieron hasta la sinagoga a fin de que se cumplieran sus vaticinios. Viéndose en peligro por la llegada de una gran multitud amenazante, algunas mujeres judías comenzaron a arrojar piedras sobre los cristianos, quienes respondieron inmediatamente de la misma forma[44]. Como resultado de la refriega, la sinagoga fue expoliada (aunque el obispo afirma que, salvo los libros sagrados, los objetos de plata serían posteriormente restituidos) e inmediatamente después incendiada, hecho que fue entendido como una especie de anuncio profético de la disolución de toda la comunidad judía de *Magona*[45]:

---

[40] [...] *Ubi Theodorus, cum audacter de lege contendens, omnia quae obiiciebantur irrideret atque peruerteret; populus christianus uidens quia uerbis superari non posset humanis, auxilium de coelo implorauit* [...]. Cf. *Epist*. 19, 9. Véase Lotter (1986: 306-307).

[41] González Salinero (2015a: 33).

[42] Véanse González Salinero (2002: 108-110); Amengual i Batle (2008: 127-131); González Salinero (2015b: 27); Torres (2021: 40-41).

[43] *Hoc somnium utriusque unum est: ante triginta ferme quam implerentur dies et uidisse nos et licet absolutionem eius ignoreremus, tamen fratribus indicasse manifestum est*.

[44] Kraemer (2009); Sivan (2013: 131-133).

[45] Amengual i Batle y Orfila (2007: 205).

> [...] En consecuencia, después de que hubiésemos tomado posesión de la sinagoga, al ceder los judíos ante nuestro empuje, no digo ya que nadie se llevó cosa alguna de ella, sino que nadie pensó ni siquiera en cometer hurto alguno. Todos sus ornamentos, a excepción, no obstante, de los libros y los objetos de plata, los devoró el fuego junto con el propio edificio. Ciertamente, nos llevamos los libros sagrados a fin de que no sufriesen ningún daño entre los judíos, pero les devolvimos los objetos de plata a fin de que no se quejasen ni de robo alguno por nuestra parte, ni de pérdida económica alguna por la suya (Severo, *Epist*. 13, 12-13)[46].

Ante este aplastante triunfo cristiano, el obispo y todos sus fieles se dirigieron entonces a la iglesia entonando himnos y dando las gracias a Dios por su victoria, al mismo tiempo que suplicaban que todos los "auténticos antros de la perfidia" (*uera perfidiae antra*) fuesen asolados y que la luz de Cristo pudiese entrar finalmente en los "tenebrosos corazones" dominados por la infidelidad (*tenebrosorum pectorum infidelitas*) de sus ocupantes[47]. Este deseo impulsa a Severo a cerrar su epístola con la exhortación dirigida al resto de los obispos de la Iglesia para que, siguiendo su ejemplo, actuasen de la misma forma[48]:

> [...] Por todo ello, si escucháis bondadosamente las palabras de una persona indigna y pecadora, mostrad vuestro celo por Cristo actuando contra los judíos, pero buscando la eterna salvación de estos mismos. En efecto, quizás ha llegado ya el tiempo anunciado por el apóstol en que, una vez incorporada a la Iglesia la totalidad de los gentiles, todo Israel se salve [*Rom* 11, 25-26] (Severo, *Epist*. 31, 2-3)[49].

Por último, los cristianos forzaron, no sin algunas reacciones contrarias (*Epist*. 18, 1), a abrazar la religión cristiana a toda la comunidad judía.[50] El propio obispo Severo reconoce que Melecio, uno de los personajes más preeminentes dentro de

---

[46] *Igitur posteaquam, iudaeis cedentibus, synagoga potiti sumus, nullus ex ea quicquam non dico abstulit, sed nec cogitauit diripere. Omnia eius ornamenta, exceptis tamen libris atque argento, cum ipsa pariter ignis absumpsit: libros enim sanctos, ne apud iudaeos iniuriam paterentur, nos abstulimus; argentum uero, ne uel de praeda nostra uel de suo dispendio quererentur, ipsis reddidimus*.

[47] *Epist*. 14, 1: *Euersa itaque cunctis Iudaeis stupentibus, synagoga, ad ecclesiam cum hymnis perreximus. Et auctori uictoriae nostrae gratias referentes, effusis fletibus poscebamus ut uera perfidiae antra Dominus expugnaret et tenebrosorum pectorum infidelitas coargueretur a lumine*. Véase González Salinero (2018: 278).

[48] Sivan (2013: 131); Torres (2019: 283).

[49] [...] *Quamobrem, si indigni et peccatoris uerbum dignanter admittitis, zelum Christi aduersum iudaeos sed pro eorumdem perpetua salute suscipite; forsitan, enim, iam illud praedictum ab Apostolo uenit tempus ut,* plenitudine gentium ingressa, omnis Israel saluus fíat [...]. Véanse Amengual i Batle (2008: 93 y 162-163); González Salinero (2015a: 34; 2018: 278).

[50] *Epist*. 18, 4-25; 19, 3-10; 20, 1-21; 23, 1; 24, 1-11; 25, 1-3; 27, 1-7; 28, 1-9.

dicha comunidad, llegó a decir: "[...] pues, ciertamente, en esta isla ha crecido hasta tal punto el odio hacia nuestra religión que, quien no abandone la tierra natal, no podrá mantener la fe de sus padres [...][51].

La retórica eclesiástica sirve nuevamente como cauce para la interpretación teológica de los acontecimientos, de forma que estos cobran sentido moral y salvífico solo cuando obedecen a insondables designios divinos[52]. Una vez destruido y expropiado el "antro" de los judíos, el triunfo de la Iglesia sobre la Sinagoga no solo se había consumado con la conversión de estos a la religión cristiana, sino también con la humillación que suponía la reconstrucción del edificio como basílica cristiana a costa de los propios judíos, quienes no solo fueron obligados a aportar los fondos económicos necesarios para ello, sino también a colaborar directamente en las labores de construcción. Por ello, Severo puede afirmar al final de su carta que:

> [...] Ciertamente, allí donde hemos arrancado un enorme bosque de perfidia, florecen fertilísimas las obras de la fe. Y, en efecto, en primer lugar, han echado abajo los cimientos de la sinagoga y tras ello no solo están reuniendo fondos para la construcción de una nueva basílica, sino que incluso llevan las piedras necesarias sobre sus hombros (Severo, *Epist*. 30, 2)[53].

No es extraño, pues, que, gracias a la acción vivificadora de la fe en Cristo según la sesgada perspectiva del obispo, esa misma isla, antes seca y muerta, aparezca ya al final del escrito del obispo como una tierra exuberante de frutos:

> Y es más admirable aun y más digno de alborozo el hecho de que en estos momentos contemplamos cómo la propia tierra del pueblo judío, durante largo tiempo infértil, una vez arrancadas las zarzas de la incredulidad y recibida la simiente de la palabra, da una cosecha abundante de justicia, hasta el punto de que sentimos una gran alegría por nosotros mismos ante la esperanza que nos aportan tantos nuevos campos de cultivo [...] (Severo, *Epist*. 30, 1)[54].

---

[51] *Epist*. 18, 19: [...] *quamquidem in hac insula ita apud cunctos odium nostrae religionis increuit, ut qui patriam non reliquerit, fidem patrum tenere non possit* [...]. Véanse González Salinero (2015b: 28).

[52] Hunt (1982: 122); Amengual i Batle (2018: 42); Torres (2021: 41-42).

[53] [...] *Nam unde insignem perfidiae eruimus siluam, illic laetissima fidei opera pullularunt. Primum, enim, ipsa synagogae fundamenta uertere deinde ad nouam basilicam construendam non solum impendia conferunt, sed etiam humeris saxa comportant*. [...]. Véanse Sivan (2013: 131); Torres (2019: 283); Kraemer (2020: 54).

[54] *Illud magis mirum magisque gaudendum est, quod ipsam iudaicae plebis terram diu inertem, nunc autem, recisis incredulitatis uepribus et recepto uerbi semine, multiplicem fructum iustitiae germinare conspicimus, ita ut nos in spe tantorum noualium gaudeamus* [...]. Cf. Amengual i Batle (2008: 185).

Pero no todos los judíos serían "cosechados". Severo mismo se ve obligado a reconocer que algunos de ellos se resistieron denodadamente a la conversión y otros, como por ejemplo la cuñada de Inocencio, abandonaron la isla, decisión esta que, como advierte el obispo, "no solo con nuestro permiso, sino incluso siguiendo nuestros consejos, pues ni las palabras ni los milagros la empujaban a adoptar la fe de Cristo" (*Epist*. 26, 2)[55].

Falsa conversio y criptojudaísmo

Aunque es probable que, al igual que se constata en otros lugares del Occidente romano[56], en *Hispania* se hubiesen producido algunas otras destrucciones o apropiaciones ilegales de sinagogas y que, como se intuye en este caso de *Magona*, tales acciones hubiesen quedado impunes (no habría que olvidar que la legislación imperial sobre el particular tenía vigencia en la *Dioecesis Hispaniarum*), lo cierto es que este episodio narrado en primera persona por el obispo Severo supone el primer caso registrado en *Hispania* en que los judíos perdieron su sinagoga. Ahora bien, ¿significaría esto que la comunidad judía local fue totalmente erradicada a pesar de no contar ya con su edificio sinagogal? Existe algún indicio que permitiría contestar a esta pregunta de forma negativa. De hecho, podemos detectar incluso en la propia versión de los acontecimientos que presenta el obispo de Menorca algunos elementos que inducirían a pensar que, en el mismo instante en que se obligaba a los judíos a abrazar la religión cristiana y se producían las primeras huidas (*Epist*. 16, 9), se estaban fraguando ya ciertos comportamientos propios de la *falsa conversio* que conducirían, sin duda, a una situación de criptojudaísmo. Como indica el propio Severo, así se expresó, por ejemplo, Galileo, primo de Teodoro (*pater patrum* de la comunidad judía):

> [...] "Os pongo por testigos a todos vosotros, dijo, de que no puedo seguir siendo judío, pues en mi finca tengo por vecinos a propietarios cristianos ante cuyo odio sucumbiría, quizás, si quisiese persistir en el judaísmo. En consecuencia, mirando por el peligro que corre mi vida, acudiré ahora mismo a la iglesia a fin de escapar a la muerte que se trama contra mí". Si bien Galileo creía que exponía todo esto respecto de las circunstancias presentes, en la medida en que parecía que daba cuenta de los motivos de su conversión, y no pensaba en absoluto

[55] [...] *non solum permittentibus uerum etiam suadentibus nobis, quia ad fidem Christi nec uerbis nec miraculis flecteretur*. Véase Kraemer (2020: 51).
[56] González Salinero (2000a: 227-232).

> en ese momento en la muerte de la vida futura, sin saberlo, decía la verdad [...] (Severo, *Epist*. 19, 4-5)[57].

Y a continuación se menciona el asentimiento de Ceciliano, el segundo padre de la sinagoga en importancia después de Teodoro, indicando que a él mismo le movían idénticas razones para actuar de la misma manera:

> [...] Arrebatando casi la palabra a este, Ceciliano, un honorable varón, distinguido hasta tal punto no solo entre los judíos, sino también en la ciudad, que incluso ahora ha sido elegido defensor de la ciudad, aseguró que Galileo decía la verdad y que él tenía un motivo semejante para la conversión, pues sentía un temor semejante [...] (Severo, *Epist*. 19, 6)[58].

En efecto, la mayor parte de los judíos no abrazó el cristianismo por propio convencimiento dado que "a vosotros no os atrae junto a Cristo el enorme poder de este [...]"[59]. De hecho, ellos reconocen que nunca fueron persuadidos por la verdad cristiana: "[...] aunque [los cristianos] se sirvieran de numerosos testimonios de las Escrituras, no solo no te convencerían a ti, Teodoro, que eres el más versado de todos, sino que tampoco a los demás [...]"[60]. Su conversión, por tanto, era falsa. De hecho, ningún miembro de la élite judía admite haberse convertido por su propia voluntad. Por supuesto, el obispo no habría pasado por alto tal afirmación en su carta... Al contrario, los *primarii Iudaeorum* no ocultan que se vieron obligados a abrazar la fe cristiana. La puerta para el "criptojudaísmo"[61] quedaba así completamente abierta.

Si bien es cierto que el término "criptojudaísmo" fue originariamente acuñado para describir una situación generada por el problema "judeo-converso" en la España

---

[57] [...] «Contestor», inquit, «uso omnes me iudaeum esse non posse. In possessione siquidem mea christianos consortes habeo, quorum odiis, si in iudaismo perseuerare uoluero, forsitan perimendus sum. *Ego, igitur, uitae meae periculo consulens, ad ecclesiam iam nunc pergam, ut necem quae mihi praeparatur effugiam». Haec Galilaeus cum ad tempus confingere se putaret, quasi ut causas conuersionis suae reddidisse uideretur, de futuri saeculi morte tunc nihil cogitans, ueritatem inscius loquebatur* [...]. Véase González Salinero (2013: 199).

[58] [...] *Huic sermoni paene praeripiens, uir honestus et non solum inter iudaeos, uerum etiam in ciuitate usque adeo praecipuus, ut etiam nunc defensor ciuitatis electus sit, Caecilianus uera Galilaeum dicere seque similem causam habere et similia formidare attestabatur* [...].

[59] *Epist*. 19, 9: [...] *quod si uos ad Christum tanta eius uirtus non adtrahit* [...].

[60] *Epist*. 19, 9: [...] *qui* [*Christiani*] *numquam utique innumerabilibus scripturarum testimoniis non solum te frater Theodore, qui peritior reliquis videris, sed etiam cunctos conuincerent* [...]. En este caso la traducción es de Amengual i Batle (2008). El propio obispo de Menorca reconoce de esta forma que su labor pastoral fracasó entre los judíos (¡no así entre los cristianos!).

[61] Este neologismo historiográfico, formado a partir de la unión de los términos griegos κρυπτός + Ἰουδαϊσμός se aplica en este contexto para describir la situación que empujó a la mayoría de los "judíos conversos" ("nuevos cristianos") hacia la prevaricación y la clandestinidad en la práctica de los rituales religiosos típicos del judaísmo.

bajomedieval[62], no creo que sea anacrónico utilizarlo para definir un comportamiento similar detectado implícitamente en el contexto social que refleja la carta de Severo. De hecho, se trata de un concepto a partir del cual se describe un fenómeno histórico. Este fenómeno, íntimamente ligado a la *falsa conversio*, aparece claramente ya en el reino visigodo[63] y, como he demostrado a partir de este análisis textual, también de forma solapada en la carta de Severo. El miedo a la violencia provoca la conversión forzosa, que es siempre una *falsa conversio*; y la falsa conversión nunca anula la creencia religiosa anterior, cuyos ritos continúan practicándose de forma clandestina[64]. Esta misma secuencia ha sido verificada en todas las épocas en que ha aparecido el fenómeno de la conversión forzosa (tanto en el reino visigodo como en la España bajomedieval y moderna)[65].

Aunque lógicamente no aparezca confirmado de forma expresa en el texto del obispo de Menorca que ha llegado hasta nosotros, no sería de extrañar que esos forzados conversos siguiesen observando en la clandestinidad los ritos ancestrales de su religión aun sin contar ya con su sinagoga. En todo caso, no podemos ignorar que Galileo declara abiertamente que su conversión no era sincera sino obligada por las trágicas circunstancias *ut necem quae mihi praeparatur effugiam*... ("para escapar de la muerte que se me prepara").

Conclusión

Es indudable que la carta de Severo de Menorca, analizada con frecuencia anteriormente, es un texto profundamente apologético. Por ello, precisamente es tarea del historiador depurar la información disponible analizando con bisturí algunos pasajes oscuros del texto latino y descubrir no solo la base histórica en la que se apoya el relato sino también, y sobre todo, la intención que el autor perseguía al escribirlo.

La tensión social provocada en buena medida por la agresiva predicación antijudía llevada a cabo por la jerarquía eclesiástica en el seno de la comunidad cristiana, acabaría, como en el caso de Mahón, por aflorar de forma violenta y por arruinar la pacífica convivencia existente, al menos en Menorca, entre judíos y cristianos[66]. Severo utiliza la predicación para introducir subrepticiamente en el pueblo cristiano

[62] Roth (1975: 7). Véase también Netanyahu (2002); Benito Ruano (2001; 2004: 231-240); Cabañas (2007); Amran (2009).
[63] González Salinero (2000c: 81-92).
[64] Como advierte Kraemer (2020: 72), "[...] various later authors, from Gregory of Tours to Gregory the Great, indicate that forcibly converted Jews sometimes subsequently returned to Jewish practices".
[65] Véase González Salinero (2000c); Benito Ruano (2001); Cabañas (2007: 77-102).
[66] Véase González Salinero (2018); Laham Cohen (2018: 44).

el odio antijudío, paso previo a la acción violenta posterior. Su principal objetivo era acabar con el peligro de la judaización (veladamente insinuada en sus ataques a las prácticas religiosas judaicas como el *sabbat*). Según deja traslucir la carta, el obispo parece asumir de forma solapada (pero detectable a través de un análisis crítico del texto) que le resulta imposible persuadir a los sabios judíos para que abracen el cristianismo porque reconoce su propia inferioridad en la ciencia escrituraria. Este detalle resulta importantísimo para justificar la planeada agresión antijudía "con el auxilio del cielo" (*auxilium de coelo*). Es decir, que ante el fracaso de las palabras, el obispo aprueba el empleo de la fuerza, una fuerza que conducirá a la destrucción del lugar de culto judío[67]. En efecto, según puso de manifiesto Gabriel Seguí Vidal, los cristianos pudieron apoderarse de la sinagoga y quemarla con todos sus adornos a pesar de que los judíos los aventajaban en número y de que ocupaban los puestos más elevados dentro de la Curia; además, no existía ninguna razón legal que justificase tal destrucción[68]. Por ello, este acto "injustificable" y aparentemente "impune" hace suponer que los cristianos tenían de su parte a las más altas autoridades del Imperio y que consideraban a los judíos en un estado inferior, sin los mismos derechos que a ellos les amparaban[69].

La metonimia, que no confusión, entre la "sinagoga teológica", símbolo universal de la religión judía, y la institución sinagogal, lugar de culto en torno al que giraba la vida religiosa y social de las comunidades judías, estuvo presente en la intensa predicación antijudía de los obispos. Sin ir más lejos, la actitud intransigente mantenida por Ambrosio de Milán frente al emperador Teodosio I en relación con la destrucción por parte de una turba cristiana dirigida también por su obispo de una

[67] Tal y como afirma Kraemer (2020: 59): "The Jews were compelled to convert by a combination of pressures orchestrated by the bishop, including actual physical violence (to the synagogue), the threat of violence (against their persons), and various forms of intimidation, including but not limited to the burning of the synagogue and the confiscation of copies of Jewish scriptures".

[68] Seguí Vidal (1937: 58).

[69] La degradación de la situación jurídica de los judíos en *Hispania* y en el resto de Occidente avanzaría aun más a lo largo del siglo V. En la *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* (González Salinero, en prensa), un texto anónimo de controversia antijudía cuya redacción se sitúa en *Hispania* o *Gallia*, también en el siglo V (Hillgarth, 1999: 8; Barcala Muñoz, 2003: 269-270), su autor describe cómo la Sinagoga había sido definitivamente desposeída de todo poder, razón por la cual los judíos ya no servían en las legiones romanas, ni podían acceder a ningún cargo que implicara autoridad sobre los cristianos (incluida la Prefectura y el *comitatus*), y habían perdido todo derecho a ostentar títulos y dignidades (también el de *clarissimi*). En definitiva, nada le era permitido a la Sinagoga salvo lo imprescindible para vivir de forma miserable. En efecto, por boca del autor, los cristianos aseguran concederle las mismas atenciones que a una esclava: "te regalamos pocas cosas para que comas o vivas malamente" (122-133: [...] *Alioquin si recte populo Israel christianus populus reganat constat te ancillam esse, non liberam, quam uideo seruitute subiectam. Respice in legionibus signa, nomen saluatoris intende, christicolas imperatores aduerte, et te considera de regno discussam et nobis iuxta testamenti fidem quod seruas id confitere. Tributum mihi soluis, ad imperium non accedis, habere non potes praefecturam. Iudaeum esse comitem non licet, senatum tibi introire prohibetur, praefecturam nescis, ad militiam non admitteris, mensam diuitum non adtingeris, clarissimatus ordinem perdidisti, totum tibi non licet, cui etiam ad manducandum, ut male uiueres, paucula condonamus*). Véase González Salinero (2019).

sinagoga en *Callinicum* en el año 388[70] y su inmediata justificación en aras a conseguir que tal delito quedase impune estuvieron íntimamente relacionadas con su pleno convencimiento de que la "sinagoga del diablo"[71], "un lugar en el que se niega a Cristo"[72], era "una morada de incredulidad, una casa de impiedad, un refugio de locura bajo la condenación de Dios mismo"[73]. Aunque la agresiva retórica antijudía no implicaba una inmediata incitación a la violencia física contra los judíos y sus sinagogas, posturas como las del obispo de Milán y de Menorca pudieron servir de acicate a las masas populares para que, en determinadas circunstancias, arremetieran contra los lugares de culto judíos o incluso los destruyeran por completo[74]. A pesar de la legislación que, desde la época de Teodosio I, protegía la integridad de los edificios sinagogales[75], en la práctica, las autoridades imperiales terminaron por asumir que la destrucción de los lugares de culto judíos era algo "inevitable"[76] e incluso llegarían a establecer que toda sinagoga que hubiese sido ilegalmente transformada en iglesia consagrada para la celebración de los misterios cristianos, no pudiera ser devuelta a los judíos, aunque quedase reconocido –como supuestamente ocurre en el caso de Menorca– el derecho a la devolución de los objetos de culto (o de su valor correspondiente) así como a la cesión de un lugar en que pudieran construir un nuevo edificio con las mismas proporciones y características que el que había sido arrebatado (*C.Th.*, 16, 8, 25)[77]. Ahora bien, el legislador no solamente se mostraba extraordinariamente indulgente con los culpables, sino que además propiciaba la discriminación de los judíos desde el momento mismo en que les negaba el derecho a levantar nuevas sinagogas (salvo que las antiguas hubiesen sido objeto de una apropiación ilegal por parte de los cristianos) o a reparar las antiguas sin un permiso especial[78].

[70] Sobre este episodio, véase González Salinero (2000a: 223-227). Cf. Nauroy (2015).

[71] *Exp. Evang. Luc.*, IV, 61.

[72] *Epist*. 74 (Maur. 40), 6-8. Para las epístolas de Ambrosio en lengua original, véase a Zelzer (1982). Una traducción al inglés en Beyenka (1954).

[73] *Epist*. 74 (Maur. 40), 14: [...] *perfidiae locus, impietatis domus, amentiae receptaculum, quod deus damnavit ipse* [...]. Aunque con ciertas reservas, sobre el pensamiento teológico de Ambrosio en relación con la *Ecclesia* y la *Synagoga*, véase Figueroa (1949).

[74] Maurer (1953: 24).

[75] *C.Th.*, VII, 8, 2 (= *C. Iust.*, I, 9, 4); XVI, 8, 9; XVI, 8, 12; XVI, 8, 20-21; XVI, 8, 25-26. Véase González Salinero (2000a: 229). Cf. Monfrin (2000: 430-431); Nemo-Pekelman (2010: 101-112); Baldini (2013: 67-69).

[76] Simon, 1986: 228. Según sostuvo Maurer (1953: 23) en esta actitud y en la legislación contraria a la edificación de nuevas sinagogas es donde se detecta con nitidez el contraste jurídico de la política imperial respecto a la *Ecclesia* y a la *Synagoga*.

[77] No cabe duda de que para la Iglesia esta fue una forma eficaz de aumentar su patrimonio: véase Buenacasa (2008: 272-273).

[78] *C.Th.*, XVI, 8, 25 y 27 (del año 423); *Novell. Theod.*, III, 3 (del año 438). Véanse Linder (1987: 287-289, 295-297 y 323ss.); Krauss (1958: 14-15); González Salinero (2000a: 229-230); Rutgers (2009: 80-84).

No cabe duda de que la conversión de los judíos, aunque fuese por la fuerza, era esencial para el discurso ideológico del obispo Severo en relación a la "victoria" de la Iglesia sobre la Sinagoga aportando como prueba final la contribución física de los judeo-conversos en la reconstrucción del nuevo edificio como basílica. Sin embargo, ese supuesto triunfo no llegaría a ser total: a pesar de la destrucción de la sinagoga, y al margen de ella, hubo judeo-conversos en la isla de Menorca que, supuestamente, continuaron practicando de forma clandestina sus antiguos ritos religiosos. Severo de Menorca da a entender de forma indirecta (aunque para el historiador atento, de manera inequívoca) que la *falsa conversio* condujo al criptojudaísmo.

Cabe advertir, finalmente, que estos hechos narrados por el propio obispo Severo como testimonio del llamado triunfo de la Iglesia sobre los enemigos judíos[79], no fueron algo excepcional en el ámbito del Imperio romano de época cristiana, ya que, a pesar de la legislación que las protegía, se documentan varias destrucciones de sinagogas, o conversiones de las mismas en basílicas cristianas, que quedaron impunes en otros lugares del Mediterráneo occidental[80].

rgsalinero@geo.uned.es

Bibliografía citada

Amengual i Batle, J. (2008). *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-321)*, Granada.

Amengual i Batle, J. (2018). *La Circular del bisbe Sever de Menorca sobre la conversió dels jueus (418-2018). Una crònica mediterrànea abans de l'ocupació dels vàndales*, Palma de Mallorca.

Amengual i Batle, J. y Orfila, M. (2007). "Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos", en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano (Anejo 'Ilu XVIII)*, Madrid, 197-246.

Amran, R. (2009*). Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Valladolid.

Aviam, M. y Scott Green, W. (2005). "The Ancient Synagogue: Public Space in Judaism", en J. Neusner, W. Scott Green y A. J. Avery-Peck (eds.), *Judaism from*

[79] Cohen (1984: 79); Sivan (2013: 136).

[80] Véanse Simon (1986: 224-229); González Salinero (2000a: 227-232); Levine (2005: 211, 252, 289, 298-299); Lanfranchi (2014: 311-335).

Moses to Muhammad: An Interpretation. Turning Points and Focal Points, Leiden-Boston, 183-200.
Baldini, I. (2013). "L'architettura urbana come spazio politico e sociale", en I. Baldini y S. Cosentino (eds.), *Potere e politica nell'età della famiglia teodosiana (395-455). I linguaggi dell'impero, le identità dei barbari*, Bari, 65-85.
Barcala Muñoz, A. (2003). *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos, I. Siglos IV-V*, Madrid.
Beck, N.A. (1994). *Mature Christianity in the 21st Century. The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament*, Nueva York.
Benito Ruano, E. (2001). *Los orígenes del problema converso*, Madrid.
Benito Ruano, E. (2004). "The Convert. A Historical Spanish Prototype", en G. Anes (ed.), *The Three Cultures*, Madrid, 231-240.
Berdugo Villena, T. (2019). *Identidad del Concilio de Elvira*, Granada.
Beyenka, M.M. (trad.) (1954). *Saint Ambrose. Letters,* Washington-Nueva York.
Blumenkranz, B. (1963). *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, París.
Blumenkranz, B. (1968). "Kirche und Synagoge. Die Entwicklung im Westen zwischen 200 und 1200", en *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, Stuttgart, 84-135.
Blumenkranz, B. (2003 [1966]). *Il cappello a punta. L'ebreo medievale nello specchio dell'arte cristiana* (ed. Ch. Frugoni), Roma.
Bradbury, S. (trad.) (1996). *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford.
Bredin, M.R.J. (1998). "The Synagogue of Satan Accusation in Revelation 2: 9", *Theology*, 28, 160-164.
Buenacasa Pérez, C. (2008). "Accroissement et consolidation du patrimoine ecclésiastique dans le Code Théodosien XVI", en J.N. Guinot y F. Richard (eds.), *Empire Chrétien et Église aux IVe et Ve siècles. Intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien*, París, 259-275.
Boyarin, D. (2013 [2004]). *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, Madrid.
Cabañas, M.D., (2007). "The Difficulties of Integrating and Assimilating Converted Jews (conversos) in Medieval Castile and León", en J. Carvalho (ed.), *Religion and Power in Europe: Conflict and Convergence*, Pisa, 77-102.
Carmichael, J. (1992). *The Satanizing of the Jews. Origin and Development of Mystical Anti-Semitism*, Nueva York.
Cohen, M.A. (1984). "Severus' Epistle on the Jews. Outline of a New Perspective", *Helmantica*, 35, 71-79.

Conzelmann, H. (1992). *Gentiles, Jews, Christians. Polemics and Apologetics in Greco-Roman Era*, Minneapolis.
Demougeot, E. (1982). "L'évêque Sévère et les Juifs de Minorque au Ve siècle", en *Majorque, Languedoc et Roussillon de l'Antiquité à nos jours*, Montpellier, 13-35.
Domínguez del Val, U. (trad.) (1989). *Gregorio de Elvira. Obras completas*, Madrid.
Evans, C.A. (1993). "Faith and Polemic: The New Testament and First-Century Judaism", en C.A. Evans y D.A. Hagner (eds.), *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis, 1-17.
Evans, C.A. (2017). "Evidence of Conflict with the Synagogue in the Johannine Writings", in R. A. Culpepper y P.N. Anderson (eds.), *John and Judaism. A Contested Relationship in Context*, Atlanta, 135-154.
Faller, O. y M. Zelzer (1982). *Ambrosio de Milán. Epistulae* (CSEL 82/3), Viena.
Felber, A. (1992). Ecclesia ex gentibus congregata. *Die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik*, Graz.
Ferrer i Higueras, B. (1996-1997). "Judeus i cristians a Hispania durant l'Antiguitat tardana (417/418-654): aproximació als motius del conflicte", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 38, 1245-1264.
Figueroa, G. (1949). *The Church and the Synagogue in St. Ambrose*, Washington.
Fine, St. (2002). "«Peace upon Israel»": Synagogues in Spain during Late Antiquity", en J. Holo (ed.), *Los judíos españoles según las fuentes hebreas*, Valencia, 146-150.
García Iglesias, L. (2010). "Nueva inscripción judía del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida", *Anas*, 23, 11-26.
Gardenal, G. (2002 [2001]). *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Brescia.
Ginzburg, C. (1996). "The Conversion of Minorcan Jews (417-418): An Experiment in History of Historiography», en S.L. Waugh y P.D. Diehl (eds.), *Christendom and Its Discontents. Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, Cambridge, 207-219.
González Salinero, R. (1997). "Teodosio I, *Hispania* y los judíos", en R. Teja y C. Pérez (eds.), *Congreso Internacional "La Hispania de Teodosio", I. Historia Antigua*, Salamanca, 99-109.
González Salinero, R. (2000a). *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV-VI)*, Madrid.
González Salinero, R. (2000b). "Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d. C.", *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 3, 267-277.
González Salinero, R. (2000c). *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, Roma.

González Salinero, R. (2002). "Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad tardía", en R. Teja (ed.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Aguilar de Campoo, 95-113.

González Salinero, R. (2004). "La figura del pater patrum como archisynagogus en las comunidades judías del Imperio romano", en M. Ruiz Sánchez (ed.), *Visiones mítico-religiosas del padre en la Antigüedad clásica*, Madrid, 61-79.

González Salinero, R. (2010). Infelix Iudaea. *La polémica antijudía en el pensamiento histórico-político de Prudencio*, Madrid.

González Salinero, R. (2011). "Doctrina, disciplina y disuasión: la reacción eclesiástica ante la convivencia con los judíos en la Elvira del siglo IV", en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Propaganda y persuasión en el mundo romano*, Madrid-Salamanca, 279-293.

González Salinero, R. (2013). "Judíos sin sinagoga en la *Hispania* tardorromana y visigoda", en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 193-219.

González Salinero, R. (2015a). "Preaching and Jews in Late Antique and Visigothic Iberia", en J. Adams y J. Hanska (eds.), *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*, Nueva York-Londres, 23-58.

González Salinero, R. (2015b). "Tensioni tra ebrei e cristiani nella Hispania tardoromana", en L. Montecchio (ed.), *Tensioni sociali nella tarda Antichità nelle province occidentali dell'Impero romano*, Perugia, 19-33.

González Salinero, R. (2017). "Fuentes arqueológicas y documentales para el estudio de los judíos en la Hispania romana y visigoda", en J. Castaño (ed.*), ¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*, Barcelona, 127-128.

González Salinero, R. (2018). "A Broken Coexistence: anti-Jewish Polemics and Religious Clashes in Late Roman Hispania", en G. Lanfranchi y J. Verheyden (eds.), *Jews and Christians in Antiquity. A Regional Perspective*, Lovaina, 267-280.

González Salinero, R. (2019). "La *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*: de la retórica exegética a la realidad histórica", *Bolletino di Studi Latini*, 49/2, 572-583.

González Salinero, R. (2020). "Noticia y análisis de un fragmento marmóreo con simbología judía procedente de Mérida", *Conimbriga*, 59, 133-158.

González Salinero, R. (trad.) (en prensa). *La* Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, un diálogo retórico antijudío del siglo V. Traducción y estudio histórico*, Madrid-Salamanca.

Gozalbes Cravioto, E. (2010). "En torno a los judíos en la Hispania romana", en A. J. Domínguez Monedero y G. Mora (eds.), Doctrina a magistro discipulis tradita. *Homenaje al Prof. Dr. D. Luis García Iglesias*, Madrid, 309-326.

Grelle, F. (1994). "Patroni ebrei in città tardoantiche", en M. Pani (ed.), *Temi di Antichità romane, III. Epigrafia e territorio, politica e società*, Bari, 139-158.
Gülzow, H. (1990). "Soziale Gegebenheiten der Trennung von Kirche und Synagoge und die Anfänge des christlichen Antijudaismus", en H. Frohnhofen (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten*, Hamburgo, 95-120.
Hillgarth, N. (ed.) (1999). *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* (CCSL LXIXA), Turnhout, 25-47.
Horbury, W. (1988). "Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers", en M. J. Mulder y H. Sysling (eds.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Filadelfia, pp. 727-787.
Horn, F. W. (1994). "Zwischen der Synagoge des Satans und dem neuen Jerusalem. Die christlich-jüdische Standortbestimmung in der Apokalypse des Johannes", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 46, 143-162.
Hunt, E. D. (1982). "St. Stephen in Minorca. An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early 5th Century A. D.", *Journal of Theological Studies*, 33, 106-123.
Kraemer, R. S. (2009). "Jewish Women's Resistance to Christianity in the Early Fifth Century: the Account of Severus, Bishop of Minorca", *Journal of Early Christian Studies*, 17/4, 635-665.
Kraemer, R. S. (2020), *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews*, Oxford.
Krauss, S. (1958). "The Christian Legislation on the Synagogue", en S. Löwinger y otros (eds.), *Ignace Goldziher Memorial Volume II*, Jerusalén, 14-41.
Lacerenza, G. (2017). "Dal Vesuvio a Venosa: gli Ebrei in Campania e in Basilicata", en A. Foa y otros (eds.), *Ebrei, una storia italiana. I primi mille anni*, Milán, 108-116.
Laham Cohen, R. (2018). *The Jews in Late Antiquity*, Leeds.
Lambrecht, J. (2001). "Synagogues of Satan (Rev. 2:9 and 3:9): Anti-Judaism in the Book of Revelation", en R. Bieringer y otros (eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, Louisville, 279-292.
Lanfranchi, P. (2014). "Des paroles aux actes. La destruction des synagogues et leur transformation en églises", en M.-Fr. Baslez (ed.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IVe siècle*, París, 311-335.
Levine, L. I. (2005). *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven-Londres.

Lieu, J. (2016 [2003]). "The New Testament and Early Christian Identity", en *Neither Jew nor Greek? Construction Early Christianity*, Londres-Nueva York, 204-222.
Lifshitz, B. (1962). "Les juifs à Venosa", *Rivista di Filologia e d'Instruzione Classica*, 90, 267-271.
Linder, A. (1987). *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit-Jerusalén.
Lotter, F. (1986). "Die Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 im Rahmen der Entwicklung des Judenrechts der Spätantike", *Historische Zeitschrift*, 242, 291-326.
Lovsky, F. (1970). *L'antisémitisme chrétien. Textes choisis et présentés*, París.
Lukyn Williams, A. (1935). Adversus Judaeos. *A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance,* Cambridge.
Martín-Iglesias, J. C. (trad.) (2020). *Carta de Severo de Menorca,* en J. C. Martín-Iglesias y otros, *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario*, Madrid, 176-201.
Maser, P. (1990-1991). "Synagoge und Ecclesia − Erwägungen zur Frühgeschichte des Kirchenbaus und der christlichen Bildkunst", *Kairos. Zeitschrift für religionswissenschaft und Theologie*, 32-33, 9-26.
Maurer, W. (1953). *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*, Stuttgart.
Monfrin, F. (2000). "Les Juifs dans l'Occident romain chrétien: à propos de quelques topoi", en *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations. Intégration et exclusion du I^er^ au VI^e^ siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, París, 425-441.
Nauroy, G. (2015). "Ambroise de Milan face au judaïsme, entre héritage et polémique", en M.-A. Vannier (ed.), *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, Turnhout, 219-236.
Nemo-Pekelman, C. (2010). *Rome et ses citoyens juifs (IV^e^-V^e^ siècles)*, París.
Netanyahu, B. (2002 [1966]). *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, Valladolid.
Noy, D. (1993). *Jewish Inscriptions of Western Europe, 1. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge (= JIWE I).
Ortega, A. (1981). *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid.
Pagels, E. (1996). *The Origin of Satan*, Nueva York.
Pascual Torró, J. (ed. y trad.) (1997). *Gregorio de Elvira. Gregorio de Elvira. Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Madrid.
Pascual Torró, J. (ed. y trad.) (2000). *Gregorio de Elvira. Comentario al Cantar de los cantares y otros tratados exegéticos*, Madrid.

Pettit, P. A. y E. Kessler (2005). "Church and Synagoge", en *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge, 93-94.
Pomer Monferrer, L. (2019). "Formas y géneros literarios de la polémica Adversus Iudaeos en la época imperial romana", *Fortunatae. Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, 29, 107-129.
Reinhartz, A. (ed.) (2018), *The Gospel of John and Jewish-Christians Relations*, Lanham.
Roth, C. (1975). *A History of the Marranos. The Modern Jewish Experience*, Nueva York.
Rutgers, L. V. (2009). *Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation*, Lovaina.
Schepss, G. (ed.) (1889). *Canones epistularum Pauli apostoli* (CSEL 18), Viena.
Schreckenberg, H. (1995). *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarische und historisches Umfeld (1-11. Jh.)*, Frankfurt.
Seguí Vidal, G. (1937). *La carta-encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII*, Mallorca.
Segura Ramos, B. (trad.) (1975). *Prisciliano. Tratados y Cánones*, Madrid.
Seiferth, W. S. (1970 [1964]). *Synagogue and Church in the Middle Ages: Two Symbols in Art and Literature*, Nueva York.
Shaw, B.D. (2011). *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge.
Simon, M. (1986 [1948, 1964]). Verus Israel. *A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, Oxford.
Sivan, H. (2013). "Between Gaza and Minorca. The (Un)Making of Minorities in Late Antiquity", en N. B. Dohrmann y A. Yoshiko Reed (eds.), *Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, Filadelfia, 121-136.
Stefani, P. (2004). *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Roma-Bari.
Torres, J. (2019). "*Generatio uiperarum*. Retórica antijudía en la Hispania tardo-antigua", en J. I. San Vicente González de Aspuru y otros (eds.), *Hispania et Roma. Estudios en homenaje al Profesor Narciso Santos Yanguas*, Oviedo, 277-285.
Torres, J. (2020). *Diálogo literario y polémica religiosa en la Antigüedad tardía*, Madrid.
Wankenne, L.-J. y Hambenne, B. (1987). "La lettre-encyclique de Severus évêque de Minorque au début du Ve siècle. Authenticité de l'écrit et présentation de l'auteur", *Revue Bénédictine*, 97, 13-27.
Zelzer, M. (ed.) (1982). *Ambrosius. Epistulae* (CSEL 82/3), Viena.

LA ACTITUD DE AGUSTÍN FRENTE A LOS JUDÍOS[1]

Anders-Christian Jacobsen y
Margrethe Kamille Birkler

Los tópicos cristianos *adversus Iudaeos*

Los tópicos de la literatura cristiana *adversus Iudaeos* pueden ser hallados en muchos de los autores cristianos tempranos, al menos desde principios del siglo II d.C. y probablemente ya estuvieran en circulación hacia el siglo I. En el Nuevo Testamento, estos tópicos se sugieren ya en los escritos de Pablo. No obstante, si bien el autor se muestra hostil hacia los judíos y el judaísmo, es posible descubrir en él una actitud positiva cuando, entre otras cosas, asigna a estos un lugar específico en función de la salvación de los cristianos (Rm 9-11).

En el siglo II d.C., existió una idea común entre algunos autores cristianos, los cuales presentaron a los judíos como quienes habían asesinado a Cristo, hecho interpretado como una rebelión frente al propio Dios. Según tales autores, esta era la razón detrás de la destrucción del Templo, de la expulsión de Jerusalén y de la dispersión a lo largo del mundo mediterráneo. Esto se observa, por ejemplo, en autores como Justino Mártir y Tertuliano.

En *Dialogo con Trifón* los judíos son acusados de no comprender el Antiguo Testamento correctamente, el cual –en la lógica de Justino– pertenece a los cristianos y no a los judíos. Justino encuentra evidencia para esto en la propia Biblia, como cuando afirma en *Dialogo con Trifón* 29: "Ellas [las verdades] están contenidas en las Escrituras de ustedes o, mejor dicho, no de ustedes sino nuestras. Porque nosotros creemos en ellas pero ustedes, aunque las leen, no comprenden el espíritu de lo que está en ellas"[2]. Entonces, según Justino, son los cristianos quienes comprenden las escrituras correctamente según la tipología, y no los judíos. Los cristianos son el verdadero Israel de Dios, no los judíos (Fredriksen e Irshai, 2006: 981-983). Para Tertuliano, si seguimos a Paula Fredriksen y a Oded Irshai (2006, 984), el térmi-

[1] El capítulo fue enviado originalmente en inglés y traducido por Rodrigo Laham Cohen.
[2] Traducción realizada a partir del texto de Bobichon (2003).

no "judío" funcionó como una palabra negativa dentro del debate interno en las comunidades cristianas. Esto se observa, por ejemplo, en el *Contra Marción,* obra en la cual menciona los errores hermenéuticos de Marción en la comprensión de las Escrituras y los considera similares a aquellos de los "judíos". Así pues, denominar a un oponente "judío" en medio de un debate entre cristianos equivalía a ponderarlo como profunda y definitivamente no-cristiano e, incluso, anticristiano (Fredriksen and Irshai, 2006: 984).

Abel Mordechai Bibliowicz (2019: 259) cree que la actitud antijudía entre los cristianos alcanzó su cénit en los padres apostólicos y los apologetas de los siglos II y III d.C. La retórica fuertemente antijudía es, según Bibliowicz, una indicación del gran estrés emocional y psicológico y de una marcada ansiedad conectada a la identidad y a la legitimidad. Por tanto, Bibliowicz cree que esta necesidad de explicar y justificar el alejamiento de las raíces judías del cristianismo generó un gran impacto en la psiquis proto-ortodoxa. Conectados con tales problemas, siempre según Bibliowicz (2019: 260), estaban también el disenso interno y la confusión teológica. Como se podrá observar, esta discusión teológica en el marco de las comunidades cristianas es un elemento fundamental detrás de la actitud de Agustín ante los judíos.

Bibliowicz (2019: 284), sin embargo, considera que Agustín fue moderadamente más benigno ante los judíos que sus contemporáneos, ya que argumentó con énfasis que los judíos tenían derecho a continuar con su fe libremente, incluso cuando empleó muchos de los tópicos antijudíos también utilizados por otros escritores de la época. El argumento esgrimido por Agustín para aceptar la práctica del judaísmo fue que los judíos, con su mera existencia, custodiaban las Escrituras y daban testimonio de la verdad evangélica. Esto, como veremos, no es una postura positiva hacia los judíos *per se* sino, más bien, hacia el lugar que ocupan con relación a los cristianos.

En una línea similar, Fredriksen e Irshai (2006: 977) habían considerado que los conflictos en torno a la diversidad doctrinal entre cristianos fueron una de las principales razones que impulsaron las actitudes antijudías por parte de los cristianos. No creían, sin embargo, que el cénit del antijudaísmo cristiano se debiera ubicar en el mismo momento en el que lo ubica Bibliowicz (siglos II y III d. C.). Para Fredriksen e Irshai la actitud antijudía apenas se empezó a insinuar en el siglo II d. C. Fue recién desde la última parte del siglo IV d. C. cuando las actitudes cristianas antijudías comenzaron verdaderamente a crecer. Ahora, la cuestión a resolver es la siguiente: ¿fue Agustín uno más de los cristianos de su período que tuvo una actitud negativa y hostil hacia los judíos o podemos percibir en él una actitud diferente?

Breve estado de la cuestión

Rodrigo Laham Cohen realiza un buen resumen del estado de la cuestión en su libro *The Jews in Late Antiquity*. Allí recuerda que el nivel de agresividad agustiniana con relación a los judíos es diferente en los diversos escritos del hombre de Hipona. Si Agustín adopta una mirada inclusiva o negativa respecto de los judíos depende de la audiencia y los objetivos de los textos en los cuales tales miradas aparecen. Recordando el trabajo de Brent Shaw, Laham Cohen enfatiza que Agustín es extremadamente agresivo con los judíos en sus sermones contra el donatismo. Allí utiliza una marcada "rhetorical violence towards Jews" (Laham Cohen, 2018: 29) empleando a los judíos como una referencia útil sobre la maldad (Laham Cohen, 2018: 29, citando a Shaw, 2011: 286). En cambio, en su *Tratado contra los judíos* Agustín no muestra ni cercanamente el mismo nivel de hostilidad hacia los judíos, si bien los acusa en reiteradas ocasiones de no comprender al Antiguo Testamento, ser carnales, orgullosos, ciegos, etc. (Laham Cohen, 2018: 29).

Otra cuestión es si Agustín conoció a algún judío histórico, real, o no. Como nos recuerda Laham Cohen (2018: 29) el obispo probablemente conoció algunos judíos, pero la evidencia es escasa. Al menos en una ocasión es posible entender que el hombre de Hipona tuvo contacto con un judío. Se trata de la epístola 8*, en la cual Agustín cuenta que se le acercó un tal Licinio –un terrateniente judío– pidiéndole que mediara en el conflicto que mantenía con Víctor, un hombre de Iglesia. Lo interesante es que en este caso Agustín lauda a favor del judío, por lo que implora a Víctor que le devuelva la propiedad a Licinio:

> La justicia implora por esto y las leyes lo proclaman. Te ruego pensar en aquello que el apóstol dijo: *No sean ofensivos con los judíos, ni con los griegos ni con la Iglesia de Dios* [1 Cor 10, 32]. Es mejor que tú, advertido por tu más querido hermano, hagas aquello que es justo antes de que el caso llegue al tribunal del obispo (Agustín, *Ep*. 8*)[3].

Sin embargo, esta instancia en la que Agustín establece contacto directo con un judío histórico es, como mencionamos, de las escasísimas referencias existentes. El hombre de Hipona solo menciona a judíos reales en la epístola 71 y en *La ciudad de Dios* 22, 8 (Laham Cohen, 2018: 32). Si bien en la epístola 71 Agustín refiere a algunos judíos que son consultados sobre el hebreo con relación a la traducción del libro de Jonás por parte de Jerónimo, no poseemos certezas de que tal referencia no

[3] Traduccón realizada en base a Divjak (1981).

sea parte de un argumento polémico y, por lo tanto, un mero dispositivo retórico y, consecuentemente, no una referencia a judíos históricos (Laham Cohen, 2018: 32).

Laham Cohen (2018: 30) también nos recuerda que existen dos líneas historiográficas diversas en torno a la relación de Agustín con el judaísmo. Una, tradicional, que sostiene que el hombre de Hipona fue igual de hostil con los judíos que otros teólogos contemporáneos. Por lo tanto, sería uno más de los tantos hombres de Iglesia que recurrieron al discurso antijudío. Tal virulencia sería, principalmente, producto de la competición entre las ortodoxias cristianas y judías.

Una posición diferente presenta Paula Fredriksen, quien afirma que Agustín fue menos hostil hacia el judaísmo que otros hombres de Iglesia a causa de que sus principales oponentes –maniqueos y marcionitas, entre otros– eran muy hostiles hacia los judíos en general y hacia el Antiguo Testamento en particular. Cuando Agustín, como veremos, responde a Fausto en su *Réplica a Fausto el maniqueo*, adopta una posición relativamente moderada en torno al judaísmo (Laham Cohen, 2018: 30). Esto, sin embargo, fue causado por una disputa entre cristianos con relación a los judíos y al Antiguo Testamento y no por una mirada positiva de los judíos en sí misma. Fue, entonces, una "batalla hermenéutica" (Fredriksen e Irshai, 2006: 980) sobre la correcta comprensión de la escritura. También se puede ver algo similar en la exégesis tipológica de tipo histórico de Agustín en comparación con las exégesis tipológicas de tipo alegórico de muchos de sus contemporáneos, enfatizando el hiponense la continuidad mientras que los otros hacían hincapié en los contrastes (Fredriksen e Irshai, 2006: 1016). Se trataba, sin embargo, de una continuidad dentro de la comunidad cristiana y no en el pueblo judío.

La posición de Agustín frente a los judíos

Pasemos ahora a un análisis más detallado de algunos pasajes agustinianos para ver la forma en la cual los judíos son allí descriptos. Nos centraremos en extractos de tres textos: *Tratado contra los judíos*, *Réplica a Fausto el maniqueo* 12, 1-13 y *La ciudad de Dios* 18, 46.

Tratado contra los judíos

El *Tratado contra los judíos* es en realidad un sermón y se encuentra orientado a una audiencia cristiana, probablemente a la propia congregación de Agustín. Este, en el texto, toma como punto de partida Rm 9-11, perícopas en las cuales se afirma que los judíos habían sido expulsados hasta que la totalidad de los gentiles se convirtieran a la fe de Cristo. Los judíos, entonces, habían sido expulsados en favor de

los gentiles, quienes no debían presumir de esto ante aquellos (*Tratado*, I). Si bien el *Tratado contra los judíos* no es un texto a favor de los judíos, recuerda a los cristianos que no deben ser hostiles frente a aquellos ya que fueron salvados precisamente gracias a que los judíos habían sido expulsados.

El punto central de la argumentación de Agustín es que los judíos no comprenden las escrituras (*Tratado,* I). En tal sentido, el obispo de Hipona está discutiendo sobre aquello que los cristianos llamaban Antiguo Testamento. Precisamente para Agustín son los cristianos y no los judíos quienes comprenden cabalmente las Escrituras y la Ley. No son las leyes rituales las que deben ser seguidas, sino su contenido espiritual, entendido solamente por los cristianos (*Tratado,* II). Por lo tanto, las promesas del Antiguo Testamento, siempre en la lógica de Agustín, fueron hechas para los cristianos.

En el capítulo 8 Agustín adscribe a la creencia de que los judíos mataron a Cristo, aunque en el capítulo 10 considera que los cristianos deben proclamar el amor de Dios hacia los judíos. Más allá de que hayan asesinado a Cristo –en la lógica de Agustín–, Dios aún posee un plan benigno para los judíos. Escribe en el capítulo 7:

> ¿Acaso no pertenecéis vosotros más bien a los enemigos de Aquel que dice en el Salmo: *Mi Dios me ha dado a conocer en medio de mis enemigos, no los has de matar ni cuando se olviden de tu ley. Dispérsalos con tu poder*? (Sl 59, 11). He aquí que, sin olvidaros de la ley de Dios, sino propagándola para testimonio de los gentiles y para oprobio vuestro, sin advertirlo la proporcionáis al pueblo que ha sido llamado desde el oriente hasta el occidente (Agustín, *Tratado contra judíos* VII, 9)[4].

Agustín, entonces, cree que aunque los judíos no lo saben, están predicando la ley y los Evangelios a los gentiles. Al cargar los textos hebreos, cargan aquello que los cristianos ven como el Antiguo Testamento. De tal modo, cuando Dios dispersó a los judíos a lo largo del mundo en lugar de eliminarlos por haber matado a Cristo, lo hizo como parte de un plan en el cual los judíos colaboran, inconscientemente, en la difusión del mensaje de Cristo.

Es claro que aquí Agustín predica a los cristianos y no está teniendo una discusión con o sobre los judíos. En su sermón explica a su congregación que Dios posee un plan claro para los judíos, los cuales, sin conocerlo, sirven para proclamar la Ley a los gentiles. De hecho, en tiempos de Agustín, la Torá había quedado fijada como parte del canon cristiano bajo el nombre de Antiguo Testamento y él, como todos los Padres de la Iglesia, se vio obligado a interpretar y aclarar cómo tales

[4] Traducción de Madrid (1990).

textos debían ser entendidos por los cristianos, objetivo principal del sermón. Se podría pensar que entre la audiencia de Agustín hubiera cristianos "judaizantes" que interpretaban el Antiguo Testamento literalmente, aunque no hay pruebas en tal dirección. Es más plausible imaginar –aunque tampoco seguro– a comunidades judías del área con las cuales los cristianos discutían la interpretación de la Biblia hebrea, tal como se observa en los textos de Juan Crisóstomo.

Réplica a Fausto el maniqueo 12, 1-13

En *Réplica a Fausto el maniqueo* 12, 1-13, encontramos una discusión entre Fausto y Agustín sobre el valor de la interpretación del Antiguo Testamento, principalmente los profetas. Agustín escribe que Fausto afirma, contra él, que los profetas judíos no profetizaron sobre Cristo y que en tales escritos no hay nada positivo. Fausto, pues, posee una mirada muy negativa de los judíos, y Agustín le atribuye la siguiente cita: "En los profetas buscamos únicamente ejemplos de una vida honesta, la prudencia y la virtud. Percibo que no se te oculta que nada de ello se encuentra en los profetas judíos" (*Réplica a Fausto* 12, 1)[5]. A esto, Agustín, que sostiene una mirada más positiva sobre los profetas del Antiguo Testamento, responde:

> Con todas estas palabras Fausto pretende que creamos que los profetas hebreos no anunciaron nada acerca de Cristo; que –en el caso de que lo hubieran hecho– no nos servirían de nada sus testimonios, y que tampoco ellos vivieron con la dignidad requerida por tales testimonios. En consecuencia, nosotros demostraremos sus vaticinios acerca de Cristo, qué nos aportan éstos en favor de la verdad y firmeza de la fe, y que ellos vivieron de forma coherente y adecuada a su condición profética (Agustín, *Réplica a Fausto* 12, 2).

Vemos aquí, nuevamente, un conflicto entre cristianos sobre como comprender las Escrituras judías y aflora nuevamente la cuestión acerca de si Agustín es visto como benigno ante los judíos simplemente porque Fausto fue más hostil que él.

En *Réplica a Fausto* 12, 9-10 Agustín sostiene que el error de los judíos es no reconocer que son pecadores y que necesitan la salvación en Cristo. Esta es una típica acusación que puede ser encontrada incluso posteriormente entre los cristianos protestantes, quienes acusaban a los católicos de no percibir que necesitaban la salvación en Cristo. Y agrega: "Porque, aunque en su momento los judíos obraron con rectitud, éstos son, no obstante, culpables de infidelidad, porque, al llegar Cristo,

[5] Las traducciones de *Réplica a Fausto* pertenecen a de Luis (1993).

no distinguieron ya la época del Nuevo Testamento de la del Antiguo" (*Réplica a Fausto* 12, 9).

En esta misma línea, Agustín afirma que los judíos, al no reconocer sus pecados y su necesidad de ser salvados, se asemejan a Caín:

> Si Caín hubiese obedecido a Dios que le decía*: "Reposa; él volverá a ti, y tú dominarás sobre él"*; si hubiese dirigido su pecado hacia sí, atribuyéndoselo a sí mismo y confesando a Dios, y de esa manera, ayudado con el perdón de la gracia, hubiese dominado él sobre su pecado, no le habría acontecido que, siervo del pecado, porque éste le dominaba a él, hubiese dado muerte a su hermano inocente. Así también los judíos, simbolizando a los cuales acontecían estas cosas, si hubiesen apaciguado su turbación y conociendo en el perdón de los pecados el tiempo de la salvación por la gracia, hubieran oído a Cristo que decía: *"No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; no vine a llamar a los justos, sino a los pecadores al arrepentimiento"* [Mt 9, 12-13], y: *"Si os libera el Hijo, entonces seréis en verdad libres"* [Jn 8, 34]. Entonces habrían dirigido a sí su pecado, diciendo al médico en su confesión, como está escrito en el salmo: *"Yo he dicho, Señor, ten piedad de mí; sana mi alma, porque he pecado contra ti"* [Sal 41, 4] y, libres por la esperanza de la gracia, hubieran dominado sobre el mismo pecado cuando aún estaban en su cuerpo mortal (Agustín, *Réplica a Fausto* 12, 9).

Agustín usa recurrentemente esta analogía para explicar su posición frente a los judíos, asociándolos a Caín, mientras que Cristo es equiparado a Abel. En *Réplica a Fausto el maniqueo* 12, 10 la analogía es clara:

> Pues quien guarda en su corazón a Cristo, no dice lo que Caín: *"¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?" Dice Dios a Caín: "¿Qué hiciste? El grito de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra"* [Gn 4, 9-10]: así arguye en las Sagradas Escrituras la voz de Dios a los judíos. En efecto, la sangre de Cristo levanta un poderoso grito en la tierra… (Agustín, *Réplica a Fausto* 12, 10).

De esta forma, Agustín establece una conexión entre los judíos asesinando a Cristo y Caín asesinando a Abel, quien representa la figura del justo. Así como la sangre de Abel clama a Dios desde la tierra, lo hace la sangre de Cristo.

Esto se conecta, luego, con los judíos, quienes –en la lógica agustiniana– son malditos en la Tierra como Caín:

> Maldito es, pues, el infiel pueblo judío lejos de esta tierra, es decir, lejos de la Iglesia que abrió su boca en la confesión de los pecados para recibir la sangre de Cristo, derramada para la remisión de los pecados de mano de quien no quería estar bajo la gracia, sino bajo la ley (Agustín, *Réplica a Fausto* 12, 11).

Vemos aquí que la mirada de Agustín sobre los judíos parece positiva, pero no lo es realmente. Gracias a que los judíos mataron a Cristo, los cristianos pueden ahora recibir su sangre en la Eucaristía. Los judíos, pues, solo son considerados positivamente por las consecuencias de sus acciones para los cristianos, no en sí mismos o por algo positivo en su accionar. Los judíos son, insistimos, vistos como una vía indirecta para facilitar la salvación cristiana, mientras que ellos mismos son expulsados de la tierra y malditos.

La idea de que los judíos fueron expulsados de la tierra es también explicada en *Réplica a Fausto* 12, 12:

> *Gemebundo y tembloroso vivirás en la tierra* [Gn 4, 12]. Mira ahora: ¿quién no ve, quién no reconoce disperso por doquier en toda la tierra a aquel pueblo? ¿Quién no ve cómo gime por la tristeza de haber perdido el reino, y tiembla de pánico bajo los innumerables pueblos cristianos? (Agustín, *Réplica a Fausto* 12, 12).

Y sigue:

> *No será así, dijo; todo el que dé muerte a Caín, pagará una séptupla venganza* [Gn 4, 15]. Es decir, no acontecerá como dices; la raza impía de los judíos carnales no morirá de muerte corporal. Pues quienquiera que los haga perecer, pagará una séptupla venganza. Esto es, se le reclamará la séptupla venganza, con que están atados los judíos por el crimen de haber matado a Cristo. Así en todo este tiempo, que transcurre en el repetirse de los siete días, sobre todo ante el hecho de que no perece la raza judía, aparecerá suficientemente a los fieles cristianos, qué avasallamiento merecieron quienes con soberbia tiranía dieron muerte al Señor (Agustín, *Réplica a Fausto* 12, 12).

Así, al igual que Caín, los judíos son expulsados de su tierra. No deben ser asesinados, pero su estado miserable debe constituir un signo de aquello que Agustín percibe como correcta creencia cristiana.

La ciudad de Dios 18, 46

En *La ciudad de Dios* Agustín se enfoca nuevamente en cómo comprender la Biblia hebrea en relación a si las profecías tratan sobre Cristo o no. Adopta aquí también la retórica *adversus Iudaeos* al acusar a los judíos, una vez más, de asesinar a Cristo. También considera que el castigo por el asesinato de Cristo fue la destrucción del Templo y la expulsión de su tierra:

> En cambio, los judíos, que le dieron muerte y no quisieron creer que había de morir y resucitar, fueron terriblemente destruidos por los romanos, arrancados de raíz de su reino, donde ya los dominaban los extranjeros, y dispersados por todas las tierras (realmente están por todas partes). Con sus Escrituras nos sirven de testimonio de que no hemos inventado nosotros las profecías sobre Cristo (Agustín, *La ciudad de Dios* 18, 46)[6].

Aquí se observa otra vez el resultado del castigo recibido por los judíos, quienes cargarán las escrituras y serán, así, testigos de las profecías sobre Cristo. Llevan tales profecías con ellos mientras están dispersos por todo el mundo. ¿Representa esto, sin embargo, que existían judíos reales, históricos, alrededor de Agustín, o se trata simplemente del uso de sus figuras como un dispositivo retórico? Volveremos sobre esto más adelante.

Ahora bien, dado que los judíos se presentan como testigos del Evangelio al cargar las Escrituras, los cristianos no deben ser hostiles hacia ellos:

> A nosotros, ciertamente, nos bastan las que proceden de los libros de nuestros enemigos, que sabemos, por el testimonio que sin quererlo nos ofrecen teniendo y conservando estos libros, han sido dispersados por todos los pueblos por dondequiera se ha extendido la Iglesia de Cristo. De ello, ya en el salmo, que leen ellos también, tenemos la profecía que dice: *Mi Dios me prevendrá con su misericordia. Mi Dios me lo mostrará en mis enemigos, diciéndome: No acabes con ellos, no sea que olviden tu ley. Dispérsalos con tu poder* [Sl 58, 11-12]. Demostró Dios así a la Iglesia la gracia de su misericordia en sus enemigos los judíos, porque, como dijo el Apóstol, su crimen es la salvación de los gentiles [Rm 11, 11]. Por eso no los destruyó, es decir, no les quitó lo que tienen de judíos, aunque hayan sido sometidos y oprimidos por los romanos: para que no pudieran, olvidados de la ley de Dios, dejar de dar testimonio de lo que tratamos. Según eso, poco era el decir: *No*

[6] Las traducciones de *La ciudad de Dios* han sido tomadas de Santamarta del Rio y Fuertes Lanero (2009).

> *acabes con ellos, no sea que olviden tu ley*, si no añadiese: *Dispérsalos*. Porque si con este testimonio de la Escritura estuvieran sólo en su tierra, no en todas partes, no podría la Iglesia, que está en todas partes, tenerlos como testigos, entre todas las gentes, de las profecías que se anunciaron de Cristo (Agustín, *La ciudad de Dios* 18, 46).

Vemos, otra vez, la idea de que los judíos no deben ser asesinados por haber matado a Cristo, porque Dios poseía un plan en el cual aquellos aparecían como una especie de misioneros que llevaban las Escrituras alrededor del mundo. Precisamente por esa tarea, en la lógica de Agustín, los judíos permanecen con vida; una tarea realizada en beneficio de los cristianos. Por ello los judíos no debían ser asesinados sino dispersados. Así, los judíos son autorizados a existir y ello no es un signo de buena voluntad hacia los judíos, sino más bien una tarea en beneficio de los cristianos. La actitud positiva, entonces, no es hacia los judíos, sino hacia lo que su existencia implica para los cristianos.

¿Conoció judíos Agustín?

La cuestión ahora es saber si los dichos de Agustín sobre la dispersión de los judíos son una afirmación relacionada con un conocimiento específico o una declaración estrictamente ideológica. ¿Hablaba él de judíos reales o imaginados? ¿Conocía comunidades judías? Estas cuestiones no pueden ser respondidas a partir de los textos agustinianos, dado que estos –como los que vimos recién– parecen concentrarse exclusivamente en judíos bíblicos y no en judíos históricos del entorno agustiniano. En las pocas ocasiones en las cuales Agustín menciona algún judío histórico, no lo hace con relación a la teología, sino a casos concretos, como ser un conflicto en torno a la propiedad.

En esta misma línea, Laham Cohen (2018: 30) sostiene que la obra de Agustín no da pistas sobre judíos históricos. Si bien un judío específico, Licinio, es nombrado en el marco de un litigio, es difícil extraer conclusiones de un solo caso. Laham Cohen (2018: 30) concluye, en línea con una parte importante de la historiografía previa, que los textos del hombre de Hipona nos hablan más de su actitud frente al judaísmo que de la vida de las comunidades judías del norte de África.

Ciertamente, es posible que Agustín haya tenido contacto con comunidades judías y no solo con Licinio. En la ciudad de Gammarth, cerca de Cartago, el arqueólogo Alfred Louis Delattre descubrió una necrópolis judía plena de símbolos como la *menorá*, el *shofar, lulav y etrog.* El sitio consta de 105 cámaras y era pasible de albergar 1500 enterramientos. Esta necrópolis fue datada hacia la primera parte del siglo III d.C. (Selzer, 2006: 69), y es muy probable que, para el tiempo de

Agustín, la comunidad judía de la ciudad hubiera continuado presente. No menos importante, dos sinagogas tardoantiguas también fueron halladas en la región: en Naro, ahora Hammam-Lif (Stern, 2008, 193-253) y en Kelibia (Fantar, 2009).

Emplear figuras de judíos imaginarios en lugar de judíos reales fue una práctica común para los primeros teólogos cristianos. Como Charles A. Bobertz (1991: 9-10) ha demostrado, Cipriano tiene en mente en sus escritos no el contexto inmediato, sino a la Biblia, cuando refiere a los judíos. Cipriano, según el autor (1991: 13), solo reconocía a los judíos porque los veía como parte de la tradición de la Iglesia. Si bien los juzgaba continuamente de forma negativa, los veía como parte integral de la identidad de la Iglesia. Según Bobertz (1991: 13), Cipriano estaba mucho más preocupado por sus oponentes cristianos que por la relación entre judíos y cristianos en Cartago. En tal sentido, para el autor (1991: 14-15) la existencia de un diálogo entre cristianos y judíos en la Cartago del siglo III es poco probable.

Entonces, si bien es probable que en la Cartago de tiempos de Agustín –y en toda la región, tal como lo atestiguan la necrópolis de Gammarth y las sinagogas de Naro y Kelibia– hubiera presencia judía, es poco probable que un diálogo entre cristianos y judíos haya tenido lugar. Esto, ciertamente, es una suposición que nace del hecho de que Agustín en sus textos solo nombra a los judíos y al judaísmo con relación a discusiones internas cristianas y no a los judíos en sí mismos.

Reflexiones sobre la actitud de Agustín ante los judíos

Como ha quedado en claro en estas páginas, no sin razón existen miradas divergentes en torno a la actitud de Agustín ante los judíos. Es cierto que se encuentra en sus escritos una intensa retórica antijudía, hecho que explica el enfoque tradicional que sostiene que fue fuertemente antijudío. Los académicos que respaldan tal posición enfatizan que Agustín comparte la idea de los judíos como asesinos de Cristo, que no comprendían la Biblia hebrea y que habían perdido su carácter de elegidos por Dios y sus promesas, las cuales pertenecían ya a los cristianos.

Sin embargo, también hay evidencia para afirmar que la postura de Agustín frente a los judíos fue moderada, tal como lo hace Fredriksen. Ello se basa en que Agustín sostiene explícitamente que los judíos no deben ser asesinados sino dispersados, en la afirmación agustiniana de que los cristianos deben proteger a los judíos así como Dios había protegido a Caín y en que sostuvo que los cristianos debían proclamar el amor de Dios a los judíos.

Sin embargo, es importante notar que estos aspectos "positivos" de la actitud de Agustín frente a los judíos no se relacionan con los judíos en sí mismos, sino más bien

con el rol que su existencia asumía para los cristianos. La posición de Agustín frente a los judíos no puede, entonces, ser vista como una postura realmente positiva.

Deseamos concluir este artículo con un comentario sobre cómo algunos judíos contemporáneos ven la cuestión. En el museo *Yad Vashem,* en Jerusalén, Agustín es presentado como la raíz del antisemitismo europeo y no como quien afirmó algo positivo sobre los judíos (Gutterman-Shalev, 2008: 38).

alj@cas.au.dk

mkbn@cas.au.dk

Bibliografía citada

Bibliowicz, A. M. (2019). *Jewish-Christian Relations: The First Centuries*, Columbus, sin numeración de páginas.

Bobertz, C. A. (1991). "«For the Vineyard of the Lord of Hosts Was the House of Israel»: Cyprian of Carthage and the Jews", *The Jewish Quarterly Review*, 82/1-2, 1-15.

Bobichon, P. (ed. y trad.) (2003). *Dialogue avec Tryphon*. Friburgo.

Divjak, J. (ed.) (1981). *Sancti Aureli Augustini Opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae,* Viena.

Fantar, M. (2009). "Sur la découverte d'un espace cultuel juif à Clipea (Tunisie)". *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 153, 1083–101

Fredriksen, P. e Irshai, O. (2006). "Christian anti-Judaism: Polemics and Policies", en S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism:* IV, Cambridge, 977-1034.

Gutterman, B. y Shalev, A. (eds.) (2008). *To Bear Witness. Holocaust Remembrance at Yad Vashem*, Jerusalén.

Laham Cohen, R. (2018). *The Jews in Late Antiquity*, Leeds.

Luis, P. de (trad.) (1993). *Obras completas de San Agustín,* XXXI, Madrid.

Madrid, T. (trad.) (1990). *Obras completas de San Agustín,* XXXVIII, Madrid.

Selzer, C. (2006). "The Jews in Carthage and Western North Africa, 66 – 235 AD", en S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, *IV*, Cambridge, 68-75.

Santamarta del Rio, S. y Fuertes Lanero, M. (trads.) (2009). *Obras completas de San Agustín,* XVII, Madrid.

Stern, K. (2008). *Inscribing Devotion and Death Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden.

¿QUIÉN ES EL ENEMIGO? ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE IDENTIDAD Y OTREDADES EN LOS ENCICLOPEDISTAS LATINOS TARDÍOS

Julieta Cardigni

Breve introducción

A partir de este título –que augura un panorama un poco más dramático que el delineado a continuación– mi propuesta es reflexionar sobre las ideas de identidad y otredad en los textos enciclopédicos latinos tardíos, considerando que se trata de un conjunto de obras que, al tratar de reorganizar y sistematizar los saberes de la tradición pagana heredada, apuntan a construir uno o varios modelos de identidad cultural.

Los textos enciclopédicos latinos tardíos constituyen un conjunto variado de obras de distintos géneros, estilos y propósitos, pero que tienen en común, en principio, el abordaje parcial o total de las disciplinas del *trivium* y del *quadrivium*[1]. En un marco más general, relacionado con la reconfiguración de la identidad cultural en el contexto del Tardoantiguo, estas obras construyen una *romanitas* que se busca en continuidad con el pasado clásico, pero que también necesita una cierta adaptación. En tanto están recorridos de manera transversal por el fenómeno discursivo de "lo didáctico"[2], los textos enciclopédicos resultan un campo textual apropiado para estudiar la proyección ideal de identidad, definida a partir de las otredades –tanto diacrónicas como sincrónicas–, que también proyectan sus sombras. No solo se construye el ciudadano romano, sino también el *otro*, en sus diferentes modalidades: el modelo, el diferente, el predecesor, el marginal, el contraejemplo, y, eventualmente, el enemigo.

[1] Es decir, de las Artes liberales. Sobre el enciclopedismo latino, cf. Stahl (1971).

[2] Entendemos lo didáctico como una actividad interpersonal de enseñanza-aprendizaje que se actualiza en una situación sociohistórica determinada fuera o dentro de las instituciones destinadas a tal fin, y que se circunscribe, para el análisis, como un acontecimiento discursivo (Del Sastre y Schniebs, 2007: 10).

En este artículo haré, en primera instancia, algunas consideraciones generales sobre los textos enciclopédicos latinos tardíos, sin la pretensión de llegar a una única figura del *otro* ni de la *romanitas*, sino con el objetivo de profundizar en el proceso de construcción de ambas. En segundo lugar, me centraré en una obra en particular, la *Expositio virgilianae continentia (Explicación de los contenidos de la obra virgiliana)* de Fulgencio el Mitógrafo (s. V d. C.) para analizar en detalle cómo se construye discursivamente la figura del enemigo en un texto que suma explícitamente la mirada del cristianismo.

Identidades y otredades en el enciclopedismo tardoantiguo

Los textos enciclopédicos que nos ocupan no pertenecen todos al mismo género, ni tienen los mismos contextos de producción, ni los mismos destinatarios. Solo tienen en común abordar las disciplinas del *trivium* y/o del *quadrivium*, es decir, las Artes liberales. Por ejemplo, Macrobio (primera mitad del s. V d. C.) escribe dos de sus obras (*Saturnales* y los *Comentarios al Sueño de Escipión*) fuera del ámbito de la escuela, y se las dedica a su hijo, en un movimiento que funde las figuras de *auctor, pater* y *magister* en una, en la búsqueda de una educación que mejore la impartida por la escuela, a la que critica. Por su parte, Servio (principios del s. V d. C.), maestro de escuela, escribe *Comentarios* para sus alumnos (o para sus colegas *grammatici*) en el marco de la institución escolar, a partir de los cuales espera enseñar no solo la lengua sino también los valores de la *romanitas*. Calcidio (s. IV d. C.) traduce y comenta el *Timeo* platónico –con gran fortuna posterior– a pedido de Osio, obispo de Córdoba, que no leía griego. A partir de ello busca construir opiniones filosóficas propias, amparado en la *auctoritas* de la tradición. Marciano Capela escribe su sátira menipea *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (*Las bodas de Filología y Mercurio)* para explicar las disciplinas liberales a su hijo, aunque más bien se está burlando de obras como las que hemos recién mencionado[3]. Un poco más tarde, Fulgencio, en una línea similar, intenta explicar la *Eneida* en clave cristiana[4].

Como se sabe, las configuraciones de identidad cultural pueden responder a nociones generales, o a objetivos más particulares relacionados con el contexto inmediato o con el *propositum* de cada texto. Al construir al otro y a sí mismo, el en-

[3] La obra de Marciano es generalmente incluida en el conjunto de los textos enciclopédicos latinos tardíos, aunque su adscripción al género de la sátira menipea entra en conflicto con ello, ya que supone que la obra no plantea un *propositum* didáctico serio. Paradójicamente, el texto de Marciano pasó a la historia como el gran sistematizador de las Artes liberales en *trivium* y *quadrivium* y *De nuptiis* fue leída, copiada, y comentada profusamente a lo largo de los siglos posteriores.

[4] Desde ya, no se agota con esta enumeración el corpus de obras enciclopédicas latinas tardías, se trata simplemente de un recorrido representativo.

ciclopedista forja su *auctoritas* y se legitima en su papel de educador, proyectándose como modelo a seguir. Por lo tanto, la construcción discursiva del otro es a menudo una estrategia retórica para reforzar la *auctoritas* del *exemplum*, eligiendo una figura con determinadas características que se consideran negativas, quizá hasta de manera tópica, para que encarne el contra modelo frente al cual se yergue la voz ejemplar.

En el caso de Servio, la institución escolar nos provee de un marco en el cual es sencillo asignar los roles: la escuela del *grammaticus*. Tendremos, entonces, dos roles principales –el gramático y sus estudiantes—, y un tercero, representado por Virgilio y la *Eneida*, base de la enseñanza en la escuela. A partir de una obra de la que lo separaban cinco siglos, Servio tenía que enseñarles a sus estudiantes la "*recte loquendi scientia et enarratio poetarum*", siguiendo el precepto de Quintiliano (*Institutio Oratoria* 1.4.2). Esta tarea se plantea ya como complicada si consideramos que la lengua de Virgilio no era el latín del siglo V, y que el registro poético tampoco ayudaba para fijar la norma. En términos discursivo-identitarios, Servio traza dos polos opuestos, que responden a un eje diacrónico: *nos* (es decir, él y sus estudiantes, hablantes del siglo V d.C.), y los *antiqui* o *ueteres*, es decir, los "hablantes" del latín de la época de oro y de plata. Al mismo tiempo, hay otro eje que marca diferencias y otredades, ya no de carácter diacrónico sino de registro: los poetas (en particular Virgilio) y los estudiantes (que no deben imitar sus licencias poéticas, ni su uso de las *figurae* retóricas)[5]. Por ejemplo[6], en su *Comentario a Eneida* 1.144, Servio explica:

> «*ADNIXUS*» es antiguo, como *conixus*, que hoy en día no usamos; en efecto, decimos «*adnisus*» y «*conisus*». Y también el uso reivindica muchas otras cosas frente a la antigüedad. En efecto, ellos decían «*parsi*», nosotros decimos «*peperci*»[7] (Servio, *Comentario a Eneida* 1.144).

En este caso lo que está en juego es la evolución lingüística, y Servio reivindica el *usus* por sobre la antigüedad de las lecciones, situando a la *auctoritas* en el tiempo

[5] Como si esto no fuera suficiente, el gramático también debía enseñar la *historia*, es decir, la cultura, que entraba dentro de sus funciones a partir de la *enarratio poetarum*. Las reglas para esto son las mismas que las aplicadas a la enseñanza de la lengua: se basan siempre sobre una idea de "naturaleza" (tanto de los hechos, como de las palabras) y de un estado de las cosas "dado" coincidente con la *romanitas* que Servio intenta delinear. (cf. Kaster, 1988).

[6] El comentario serviano es bastante homogéneo en su práctica, por lo cual un ejemplo resulta bastante representativo de su *modus operandi*. Eso no significa que pueda trazarse un pensamiento coherente y unívoco en el corpus serviano, caracterizado, por otra parte, por la estratificación y la superposición de manos, ya que el comentario que conservamos no es ni de Servio ni de Donato, sino una compilación escolástica original que refleja ambas fuentes, si bien en mayor proporción el *Comentario* de Servio (cf. Kaster y Murguia, 2018: xi).

[7] «*adnixus*» *antiquum est, ut* «*conixus*»*, quibus hodie non utimur; dicimus enim* «*adnisus*» *en* «*conisus*»*. Sed multa alia usus contra antiquitatem vindicavit. Illi enim* «*parsi*» *dicebant,* ***nos*** *dicimus* «*peperci*». Sigo la edición de Thilo y Hagen (1881-1902) y las traducciones son mías.

presente, para enseñar a sus alumnos el uso efectivo y real de la lengua. El "otro" en el corpus serviano –decirle "enemigo" quizá sea, de nuevo, demasiado dramático— son los antiguos, a quienes no hay que imitar, porque nos atan a un mal *usus* de la lengua. Pero los antiguos están, son la materia con la que el gramático enseña. Sus mitos, sus palabras, sus textos. Servio los usa como punto de partida y contrapunto para su enseñanza, pero manteniéndolos a raya.

Macrobio, por el contrario, y con la libertad de no tener que ceñirse a programas escolares, critica la educación del *grammaticus*, justamente por este mismo aspecto tan práctico y utilitarista:

> Y no es discordante con estas palabras de Virgilio la abundancia de asuntos que la mayoría de los los gramáticos pasan de largo con los pies sucios, como si no le fuera lícito al gramático conocer en absoluto una explicación más allá de las palabras. Así, esos hombres exquisitos impusieron unos rígidos límites seguros a su ciencia a modo de espacios sagrados[8] (Macrobio, *Saturnales* 1.24.12).

Aspecto que Macrobio contrapone a su propio quehacer intelectual:

> Pero yo, a quien una tosca Minerva no me desagrada, no debo soportar que se hayan escondido los santuarios del poema sagrado sino que, investigando el acceso a los conocimientos arcanos, facilitaré que las puertas secretas sean celebradas por el culto de los sabios[9] (Macrobio, *Saturnales* 1.24.12).

Y parece también proyectar en sus obras una idea menos pragmática y burocrática de *romanitas*: busca formar lectores que desarrollen habilidades exegéticas aptas para leer el pasado y reconfigurarse en el presente. Estas habilidades interpretativas, a diferencia de lo que ocurría en el caso de Servio, no deben apartarse del camino fijado por la tradición, ni en el caso de la lengua, ni en el caso de la cultura. La continuidad es central, y para Macrobio adoptará la forma de la *analogía*, o de *amicitia* con el pasado[10].

Así Macrobio en *Saturnales* –y bajo la *persona* de Servio que, notemos, es muy diferente al del corpus serviano— defiende la antigüedad de una lección sobre la base de la analogía con el pasado, es decir, la *auctoritas*, que los "malos gramáticos"

[8] Sigo la edición de Willis (1970) y las traducciones son mías: *Nec his Virgilii uerbis copia rerum dissonat, quam plerique omnes litteratores pedibus inlotis praetereunt, tamquam nihil ultra uerborum explanationem liceat nosse grammatico. Ita sibi belli isti homines certos scientiae fines et uelut quaedam pomeria et effata posuerunt.*

[9] *Sed nos, quos crassa Minerva dedecet, non patiamur abstrusa esse adyta sacri poematis, sed archanorum sensuum inuestigato aditu doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetralia.*

[10] Al respecto, cf. Kaster (1980).

no contemplan ni respetan, y la explicación se desata porque el joven Avieno (*Sat*. 1.4.2) pregunta por qué en su discurso Cecina ha cometido dos solecismos y un barbarismo (*noctu futura* por *nocte futura*, y *die crastini* por *die crastino*). El gramático acepta responder *unde sit sic eloquendi non novitas sed vetustas* (1.4.4: "de modo que quede claro no el carácter novedoso de tales palabras, sino su antigüedad"). El personaje de Servio basa su explicación sobre el criterio de la analogía como una forma lingüística de *imitatio* y de *amicitia*, citando ejemplos de *auctoritates* del pasado, y decantándose por estas formas que, aunque salen de la norma, recuperan la lengua de los antiguos[11].

Y en sus *Comentarios*, Macrobio, que es un gran conciliador, solo pierde los estribos una vez, y es cuando en su universo discursivo platónico, que va desde Platón hasta Cicerón, pasando por Plotino y Porfirio, se filtra la figura disruptiva de Aristóteles. Desde ya, el *agón* entre Platón y Aristóteles era un tópico en los comentarios a sus obras, pero no deja de ser significativo que Macrobio lo acuse de "mal lector", es decir, contraejemplo de su modelo de identidad. ¿Y por qué? Porque Aristóteles se ha apartado de la lectura de Platón, con mala fe, según Macrobio (2.15.19: *sed videtur mihi vir tantus nihil ignorare potuisse sed in exercitio argutiarum talium coniventem sibi operam sponte lusisse*; "pero a mí me parece que un hombre tan grande no podía ignorar nada, sino que aceptando la práctica de tales argucias jugó deliberadamente en su propio interés"), señalando inconsistencias en el discurso Platónico[12], a partir de las cuales deriva sus propias ideas. Aristóteles encarna dos aspectos que Macrobio considera "enemigos" en la construcción identitaria de su obra: el ser un "mal lector", un lector superficial, y el haberse desviado de la tradición filosófica, el no ser *amicus* de Platón. Macrobio cree en la continuidad con la tradición heredada, y lucha por forjarla e inscribirse en ella. El enemigo, el que no tiene lugar en su obra, es aquel que se desvía, el que lee de manera incorrecta y se aleja del pasado, despreciando su herencia.

Tanto Macrobio como Servio escribieron en un contexto cristiano, aunque son considerados "de espíritu pagano" por los contenidos de sus obras[13]. Veremos qué ocurre con la construcción del "otro" cuando el enunciador es un cristiano confeso.

[11] Esto se desarrolla en *Saturnales* 1.4.1-3; 1.4.5-7.

[12] La discusión es sobre el hecho de que si "el alma se mueve a sí misma", hay un sujeto y un objeto sobre el que se produce la acción. La mala fe de Aristóteles, según Macrobio, consistiría en no reconocer que en la voz media sujeto y objeto son el mismo, y por lo tanto no hay dos actores, sino uno.

[13] Cf. entre otros Stahl (1952).

Fulgencio el Mitógrafo y sus lecturas

Llegamos a la obra de Fulgencio, llamado "el Mitógrafo" para distinguirlo del homónimo obispo de Ruspe. El apodo se deriva concretamente de su obra *Mitologías*, en la cual interpreta una gran cantidad de mitos de la Antigüedad grecolatina en clave cristiana, en general condenándolos por adscribirlos a algún pecado (con la lujuria como protagonista)[14]. Pero mi reflexión en este trabajo es sobre otra de sus obras, la *Explicación acerca del contenido de la obra de Virgilio*[15], en la que Fulgencio busca explicar la *Eneida* en términos de las etapas de la vida humana, en una operación de mediación doble en la que participa el propio Virgilio como personaje, invocado por Fulgencio narrador, y este último como personaje *discipulus*, que completa el proceso de interpretación del texto con la sanción cristiana, citando las Escrituras.

La obra de Fulgencio ha sido en general leída a partir de su contenido cultural, como un importante eslabón entre el paganismo y el cristianismo. Estas lecturas "directas" se han reducido a considerar a Fulgencio como mediador entre la tradición pagana y el entusiasmo del cristianismo por reinterpretarla. En los primeros siglos de la latinidad cristiana Virgilio es citado como *auctoritas* literaria, mitológica y artística, conocedor de todo tipo de disciplinas que se encuentran en sus obras (historia, filosofía, ética); incluso se considera, como ya es sabido, que anticipó revelaciones cristianas, como una suerte de «cristiano sin Cristo» (no hay más que recordar la famosa *Égloga* IV). Ciertamente, las lecturas alegóricas de Virgilio eran comunes entre algunos escritores de espíritu pagano, tales como Servio y Macrobio. Pero entre los cristianos, el primero en realizar esta operación fue, aparentemente, Fulgencio en esta obra[16].

Ahora bien, por muy respetable que sea esta posición, presenta un problema fundamental, y es que esta tarea hermenéutica supuestamente seria de Fulgencio es realizada de manera un poco extraña: sus interpretaciones alegóricas parecen surgir de los más soñadores desvelos poéticos, mientras que sus etimologías –que constituyen la base sólida que ancla la alegoría y clausura el sentido— son a menudo bastante forzadas[17]. En consecuencia, la obra ha sido considerada "bizarra", lo cual vuelve su adscripción didáctica más complicada, si pensamos que un rasgo deseable

[14] Sobre la polémica acerca de la datación e identificación de Fulgencio, cf. Hays (1996: 263). Cf. también Wolff (2009).

[15] Se atribuyen también a Fulgencio un tratado acerca de las palabras antiguas, *Expositio sermonum antiquorum*, que revisa la etimología y el significado de palabras caídas en desuso, y el *Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis*, del que se conservan 14 libros que narran la historia del mundo desde la creación hasta 262 d.C. El título *Absque litteris* indica que una letra del alfabeto es omitida en cada libro sucesivo («A» en el libro I, «B» en el II, etcétera), conformando un *lipograma*.

[16] Cf. Edwards (1976).

[17] Sobre este tema, cf. Cullhed (2015).

en un texto didáctico es que sea comprensible. No obstante, la crítica continúa empecinada en forzar estos moldes, y en encasillarla como una "mala obra didáctica", lo cual lleva a apreciaciones críticas bastante desconcertantes[18].

Por otro lado, existen algunos análisis sobre la forma en que Fulgencio compone su sistema de interpretación, como el de Edwards, que ya en 1976 detectaba el particular uso de la alegoría y de la etimología tanto en la *Expositio* como en las *Mitologías*. Cullhed (2015), en una dirección similar, señala cómo Fulgencio crea una suerte de sistema infalible para dar con la interpretación correcta: la alegoría, recurso principal, está respaldada por la etimología, que ancla el sentido desplazado y devela el único significado oculto. Hays (1996) llega a la conclusión de que la obra de Fulgencio no es estrictamente cómica, y tiene como objetivo entretener y deleitar al lector. Y Relihan (1993) considera al menos las *Mitologías* dentro de la tradición de la sátira menipea antigua. Es en esta línea de interpretación en la que me interesa inscribir mis propias reflexiones. Creo que a partir de la adscripción genérica de la *Expositio* a los moldes de la sátira menipea[19] es posible releer la obra a la luz de otro *propositum*, el de la burla o crítica, que la transforma en una obra *antididáctica*. En función de ello, la construcción discursiva del otro-enemigo nos muestra una cara diferente, desplazándose de estas primeras interpretaciones más directas, en las cuales Fulgencio se opone, como intérprete cristiano, al paganismo de Virgilio. Esta subversión en la lectura nos obliga a reevaluar cuál es el propósito social de la *Expositio*[20], así como también la construcción discursiva del enemigo que lleva, en la obra de Fulgencio, el nombre de "*paganus*".

En este marco, me propongo recorrer la *Expositio* a partir de tres ejes de lectura: el del paganismo y el cristianismo (derivado de estas lecturas directas que hemos mencionado), el de las imágenes de luz y sombra (muy caras a la literatura didáctica de la época), y el de la idea de superficialidad/ profundidad aplicada a la lectura. Veremos cómo los tres ejes se combinan y, subvertidos por la lectura paródica, nos conducen a nuevas conclusiones.

[18] Para Comparetti (1997: 112), por ejemplo, la obsesión de Fulgencio por los sentidos ocultos del texto de Virgilio resulta casi patológica, y su obra no debe ser tomada en serio: "The process of Fulgentius is so violent and incoherent, it disregards every law of common sense in such a patent and well-nigh brutal manner, that it is hard to conceive how any sane man can seriously have undertaken such a work, and harder still to believe that other sane men should have accepted it as an object of serious consideration".

[19] No podría afirmar que la *Expositio* sea una sátira menipea propiamente dicha, pero sí que algunas de sus matrices significativas son detectables y esto obliga a releerla desde otro lugar.

[20] Entiendo *propositum* en el sentido de los comentaristas neoplatónicos (*skopós*), pero también como el "propósito social" del que habla la Lingüística Sistémico Funcional para atribuir el género a una obra.

Fulgencio y un enemigo disfrazado

Para comenzar su *Expositio*, Fulgencio no solo invoca brevemente a las musas, sino que decide "contratar" al propio Virgilio para que le sirva de exégeta. Virgilio, estudiado y desmembrado por todos los gramáticos en la escuela, pasa a ser él mismo un *grammaticus*, un poco a regañadientes. El plan de Fulgencio es enunciado como sigue (84): *Cede mihi nunc personam Mantuani uatis, quo fugitiuos eius in lucem deducamus amfractus*. ("Concédeme ahora la aparición en persona del vate mantuano, para que sus pensamientos fugitivos y tortuosos puedan ascender para ser iluminados"[21]).

Aparece una primera imagen, que recorrerá toda la obra: la de la iluminación, la luz y la sombra, para referirse a la inteligibilidad de expresión y pensamiento. La declaración fulgenciana, que caracteriza de manera negativa los pensamientos de Virgilio, considera que pueden ser aclarados, y así abre la puerta para su propia explicación[22].

Virgilio accede y comienza el comentario: se trata de una interpretación en clave alegórica de *Eneida*, según la cual cada libro representa una de las edades de la vida humana, y Eneas es un símbolo del hombre que va madurando en este viaje, también simbólico. Pero dado que la alegoría abre demasiado el significado, Fulgencio recurre a la etimología para fijar el sentido en una única interpretación y clausurar el significado. Todo esto en boca de Virgilio. Inmediatamente después, Fulgencio personaje concuerda con la interpretación homologando el sentido propuesto por Virgilio al de las Escrituras. Más que adaptar, lo que hace Fulgencio es "completar" la interpretación virgiliana, lo cual nos indica dos cosas: primero, que no puede o no quiere leer "directamente" la *Eneida*; lo que estrictamente lee e interpreta Fulgencio discípulo es la *enarratio* virgiliana. En segundo lugar, se refuerza la idea de que esta *enarratio* está incompleta, de que le falta algo: la mirada cristiana, que Virgilio no puede aportar. Ya en esta doble operación encontramos un trazado de las otredades que marcarán todo el texto, simbolizadas en el eje paganos/cristianos: Virgilio y Fulgencio; La *Eneida* –"Biblia pagana"–, y las Escrituras. Sin duda, Fulgencio confía en que esta asimilación es posible, aunque Virgilio parece preferir establecer una diferencia:

> "Si no he entendido mal las afirmaciones de tu discurso, ilustre poeta, también has cantado la ley divina, virtud y sabiduría de Cristo, nuestro redentor en el mundo, queriendo con ello mostrar que la divinidad

[21] Sigo el texto latino de Helm (1898) y las traducciones son mías.

[22] Todos los comentaristas se encuentran en esta encrucijada en algún momento: deben dar un motivo para su intervención, pero sin atacar la *auctoritas* del texto fuente (Sluiter, 1999).

> ha asumido el perfecto estado de hombre". Y él dijo a mis palabras: "verás tú mismo aquello que la majestad divina te ha revelado a ti; yo entretanto te declararé mi visión"[23] (Fulgencio, *Expositio* 86).

La oposición "*te*"/"*nobis*" articula los dos polos vislumbrados al principio: la visión o aparición virgiliana frente a la revelación de Fulgencio, a partir de la cual este último puede leer el texto a su manera.

La oposición sigue acentuándose por medio de la imagen de la iluminación, y poco después, luego de que Fulgencio ha comentado una *enarratio* virgiliana en clave cristiana, el texto hace decir a Virgilio (88): *etsi non nobis de consultatione bonae uitae ueritas obtigit, tamen ceca quadam felicitate etiam stultis mentibus suas scintillas sparsit* ("Incluso si a nosotros no nos ha sido dado conocer la verdad de la buena vida, sin embargo, por una feliz combinación, sus chispas se han esparcido también en nuestras entenebrecidas mentes")[24].

Este *nobis* parece aludir a Virgilio como pagano, y los paganos son aquí recategorizados por Fulgencio casi como "pre-cristianos", cristianos sin Cristo. No han visto la luz directamente, pero han sido salpicados por algún rayo iluminador. Y la feliz combinación que lo ha permitido es la exégesis, que reinterpreta sus palabras en clave cristiana. Es decir, la misma obra de Fulgencio, cuyo *propositum* aparece aquí enunciado de manera metaliteraria muy claramente. En este punto, la lectura a través del eje paganos-cristianos y su deseable conciliación parecen sostenerse sin fisuras, apoyadas por la imagen de la iluminación, y Fulgencio es sin duda su artífice.

A su vez, esta oposición parece surgir también cuando Fulgencio acota los saberes que buscará descifrar, dejando afuera los que considera "peligrosos" (82): *Virgilianae continentiae secreta phisica tetigi uitans illa quae plus periculi possent praerogare quam laudis. Uae inquam nobis, aput quos et nosse aliquid periculum est et habere* ("He aceptado hablar de los secretos del mundo natural que se hallan contenidos en la obra de Virgilio, evitando aquellos que podrían comportar mayor peligro que alabanza").

Y continúa acotando: la *virgiliana continentia* no estará conformada por toda la obra de Virgilio, sino solamente por *Eneida* (82), puesto que los contenidos de *Geórgicas* y *Bucólicas* son "peligrosos", dado que Virgilio entreteje allí los secretos del universo. ¿Por qué? Una primera lectura suele asociar esta prohibición con la idea de

---

[23] *Ad haec ego: "Si me tuae orationis adserta non fallunt, uates clarissime, ideo etiam diuina lex nostrum mundi redemptorem Christum uirtutem et sapientiam cecinit, quod perfectum hominis diuinitas adsumpsisse uideretur statum". Ad haec ille: "Videris ipse quid te uera maiestas docuerit; nobis interim quid uisum sit edicamus".*

[24] Es claro que el plural de Fulgencio alude a su persona, recurriendo al mayestático tan frecuente en los autores latinos. Sin embargo, sigo la tendencia de algunas traducciones (Valero Moreno, 2005; Whitbread, 1971) que dejan el plural para indicar que Fulgencio parece estar aludiendo a un colectivo, identificable con los paganos. Es discutible, cierto; en todo caso, la elección del singular no cambia el sentido profundo: Virgilio es un pagano, y en calidad de tal parece situarse en este pasaje frente a la "luz cristiana" de Fulgencio y los suyos.

que se trata de saberes "paganos" que no encontrarían eco en este contexto cristiano de la producción de Fulgencio. Sin embargo, podríamos objetar que ya a fines del siglo V, o incluso comienzos del VI, la oposición "cristianos/ paganos" no es operativa ni muy relevante. Podrían resultar saberes obsoletos o cuestionables, pero no peligrosos[25]. Como segunda opción, quizá podríamos sospechar que al comentar estos saberes el autor temería caer en algún tipo de herejía, que sí formaban parte del panorama de esta época. Pero quizá otra interpretación es posible, si tenemos en cuenta el eje superficialidad/profundidad que hemos propuesto.

Todos estos contenidos que Fulgencio omite –y que lista para que los conozcamos— parecen tener en común el hecho de tratarse de ciencias o disciplinas *profundas*: todas se ocupan de aspectos oscuros, es decir, de *secretos*, se ligan a la Filosofía y a la investigación de la naturaleza. En contraposición, Fulgencio busca un conocimiento más bien ligero y superficial, y ese es el primer criterio que opera en la delimitación de los saberes:

> He omitido, entonces, una doctrina que supera a la mediocridad de nuestra época, para que mientras uno persigue la fama de su nombre no se encuentre con la cabeza rota. Conténtate pues, señor mío, con este ligero ramillete que he recogido para ti en el florido jardín de las Hespérides[26] (Fulgencio, *Expositio* 83)

Un poco porque lo exige la época –otro tópico en Fulgencio es la mediocridad de sus tiempos, como se ve al comienzo de la obra[27]— un poco por las dificultades propias de su entendimiento o de quienes lean, el recorrido será por un saber superficial, y para terminar de delimitarlo, le dice Fulgencio a su *magister* Virgilio:

> "No busco en tus obras aquello que vierte Pitágoras en los módulos, Heráclito en el fuego o Platón en las ideas, Hermes en los astros, Crisipo en los números o Aristóteles las entelequias. Tampoco la verdad que cantaron Dárdano en los Dinamera, Batiades en los Parearos o el Campestre en su libro sobre los Catabólicos y los espíritus infernales. Solo busco aquellos argumentos ligeros que despiezan los maestros

[25] Para dar más fuerza a su argumentación y hacerla más comprensible, Fulgencio enumera los temas presentes en *Geórgicas* y *Bucólicas* que dejará fuera de su explicación, en *Exp*. 82-83.

[26] *Ergo doctrinam mediocritatem temporis excedentem omisimus, ne, dum quis laudem quaerit quaerit nominis, fragumen repperiat capitis. Esto ergo contentus, mi domine, leuiori fasciculo quem tibi Hesperidum florulentis decerpsimus hortulis.*

[27] Tópico presente también en otros autores contemporáneos, cf. *De nuptiis* (9.997 y ss.) de Marciano Capela.

> de escuela a cambio de un estipendio mensual y que escuchan los alumnos"[28] (Fulgencio, *Expositio* 84).

La distinción superficial/profundo es necesaria, porque las mismas disciplinas y artes enunciadas para *Geórgicas* y *Bucólicas* son también perfectamente rastreables en *Eneida*; nadie dudaría, y menos en época de Fulgencio, del valor filosófico de esa obra. ¿Cómo entonces operará este recorte que parece buscar ser "inofensivo"? Pues muy fácil: Fulgencio *discipulus* solo quiere que Virgilio *magister* le explique *las cosas que el grammaticus comenta a sus estudiantes*. Por medio de esta sencilla operación, Fulgencio reduce la situación de enseñanza –sus personajes, su contenido, su escenario— a la de la clase del gramático. Esta recuperación de la escuela del *grammaticus* abre entonces otro eje de lectura, y suma otros actores que se combinan con los ejes previos.

La construcción del *grammaticus* y su escuela no es muy halagüeña, convengamos (como tampoco lo era la de los saberes virgilianos). Para empezar, en el discurso de Fulgencio, estos saberes gramaticales se oponen a los más profundos filosóficos en la misma enumeración, y también a aquellos de *Geórgicas* y *Bucólicas* excluidos previamente. El saber es caracterizado como "*leuis*", igual que el "*leuiori fasciculo*" (el ligero ramillete) de la cita precedente. En la misma línea, el *distrahunt* aplicado a la acción de los gramáticos es insoslayable: *Traho* significa "traducir, verter, conducir", no solo un objeto material, sino también un conjunto de conocimientos, como sin duda debe hacer el maestro. Pero en esta formulación, el maestro más que "traer", "destrae": irrumpe en el texto fragmentándolo y amenaza así la continuidad de su sentido y significado[29]. Recuerda bastante a la crítica macrobiana, en la que se acusa a los gramáticos de impíos, por entrar en el texto, como en el templo, "con los pies sucios" (*pedibus inlotis*).

No satisfecho con esta declaración, ante el discurso de Virgilio quien, un tanto descolocado, le propone explicarle algunas otras cuestiones un poco más misteriosas, el discípulo responde decidido:

> "Guarda, te ruego, esas alabanzas para tus romanos, para los cuales este género de conocimiento [¿la Filosofía?] es título de alabanza y su obtención los mantiene impunes. Yo habré llegado a lo máximo si

[28] "*nam non illa in tuis operibus quaerimus in quibus aut Pitagoras módulos aut Eraclitus ignes aut Plato ideas aut Ermes astra aut Crisippus números aut endelecias Aristóteles inuersat, nec illa quae aut Dardanus in dinameris aut Battiades in paredris aut Campester in catabolicis infemalibusque cecinerunt, sed tantum illa quaerimus leuia, quae mensualibus stipendiis grammatici distrahunt puerilibus auscultatibus*".

[29] Coincido en este punto con la apreciación de Valero Moreno (2005).

alcanzo apenas a rozar el borde de tu vestido"[30] (Fulgencio, *Expositio* 85).

¿Es quizá intención de Fulgencio huir del saber filosófico, que le resulta "peligroso"? La idea de impunidad sugiere algún tipo de culpa o error o crimen, y Fulgencio parece estar refugiándose en un saber seguro e inofensivo por lo superficial (el "borde del vestido"), que no generará polémica y que no lo obligará a lidiar con consecuencias poco deseables.

Virgilio acepta, pero, claro está, cuando uno pretende que el mayor poeta romano oficie como gramático, las cosas pueden salirse de control. Este Virgilio tan inusual para la tradición tardoantigua y medieval –recordemos que el modelo es el vate ilustrado, sabio omnisciente que Macrobio construye en *Saturnales* y que culminará como el guía de Dante— se aparta algunas veces del camino pactado con el discípulo. Como podemos anticipar, el comentario del libro VI es el momento ideal para este desvío. Indica Virgilio que cuando Eneas se encuentra con su padre, Anquises le enseña los misterios de la naturaleza y le revela el futuro mostrándole las almas, que retornan al cielo y de nuevo son llamadas a la vida. Virgilio ha vuelto a la trama de los secretos de la naturaleza (*secretis naturae mysteriis*), y amenaza con develarlos. El enojo de Fulgencio discípulo no se hace esperar, y arremete sobre el concepto del retorno de las almas:

> "Oh el principal de los poetas latinos, ¿tuviste que ofuscar tu clarísimo ingenio con la oscuridad de una absurda defensa? Tú que recientemente en las *Bucólicas* dijiste persiguiendo el sentido oculto: «ya vuelve la Virgen, retornan los reinos de Saturno, una nueva progenie viene prometida de lo alto de los cielos». Ahora das prueba de un ingenio que se duerme a ratos y a la manera del que ronca haces una afirmación que es propia de la Academia [platónica]: […] ¿Era necesario que entre tantas cosas dulces pusieras también frutos agrestes, empañando la luminaria de tu magnífica sabiduría?"[31] (Fulgencio, *Expositio* 101-102).

De nuevo la contraposición con *Bucólicas* establece una oposición entre los saberes profundos y la lectura superficial que Fulgencio quiere de *Eneida*. La alusión a la

[30] "*Serva ista quaeso tuis Romanis, quibus haec nosse laudabile competit et inpune succedit; nobis uero erit maximum, si uel extremas tuas praestringere cortingerit fimbrias*".

[31] *Ad haec ego:* "*O uatum Latialis autenta, itane tuum clarissimum ingenium tam stultae defensionis fuscare debuisti caligine? Tune ille qui dudum in bucolicis mystice persecutus dixeras:* «*Iam redit et uirgo, redeunt Saturnia regna; iam noua progenies caelo promittitur alto*». *nunc uero dormitanti ingenio Academicum quippiam stertens ais:* «*Sublimes animas iterumque ad tarda reuerti corpora*». *Numquidnam oportuerat te inter tanta dulcia poma mora etiam ponere tuaeque luculentae sapientiae funalia caligare?*".

Bucólica IV, cuya interpretación cristiana era ya conocida en época de Fulgencio[32], deja claro el hecho de que Virgilio, este "cristiano antes de Cristo", ha acertado en su interpretación en ese pasaje, y que no es necesario retomar esos asuntos aquí. Ni tampoco apropiado; debe quedarse en ese lugar de "pre-cristiano", para poder ser completado y asimilado, no en la de "pagano rebelde" que se resiste a ser releído en clave cristiana. Pero, además, no se nos debe escapar que este pasaje muestra que esos secretos *están* ocultos en *Eneida*, simplemente el gramático los ignora. Sin dudas, Macrobio estaría indignado. A su vez, la oposición establecida por las imágenes de luz y sombra dejan claro que el desvío virgiliano oscurece y dificulta la consecución del objetivo pactado en un principio. Las metáforas de la iluminación se aplican aquí de manera invertida: por buscar desentrañar e iluminar los secretos del mundo, se oscurece y empaña la lectura más ligera.

Virgilio tiene también su respuesta, en la que, ya un poco cansado de ser la marioneta de su discípulo, aclara, sonriendo:

> "No sería pagano si entre tanta verdad estoica no hubiese espolvoreado algo epicúreo. A ninguno es dado conocer toda la verdad sino a ustedes [los cristianos], para los que brilla el sol de la verdad. Pero no he acordado acceder a tus libros como un intérprete cualquiera para discutir contigo aquello que habría debido pensar, sino más bien para elucidar cuál era mi pensamiento"[33] (Fulgencio, *Expositio* 102).

La ironía virgiliana, y la oposición entre filósofos, asociados con la verdad (estoicos, epicúreos, antes Fulgencio habló de platónicos o académicos) y *uobis* (interpretado como "los cristianos") retoma la contraposición secreto/saber superficial sobre la que venía articulándose el texto. La concesión virgiliana –si bien irónica— que juega también sobre la imagen de luz y sombra y parece querer excusar el desvío y justificarlo: Virgilio es finalmente Virgilio y no puede dejar de serlo por más que Fulgencio así lo pida. Quizá una reflexión sobre la transformación del mundo pagano, pero sin duda también una sutil metáfora de la tarea de lectura realizada por el *grammaticus*.

Y aquí aparece explícitamente el término que Fulgencio ha estado evitando, pero describiendo, y que Virgilio verbaliza: *paganus*. La crítica ha asignado a *uobis* el significado de "cristianos", lo cual se sostiene bastante en el contexto, y que además se articula de manera coherente con el trazado de luces y sombras que recorren toda

[32] Sobre este tema, cf. Arbea (1982).

[33] "*Si, inquit, inter tantas Stoicas ueritates aliquid etiam Epicureum non desipissem, paganus non essem; nullo enim omnia uera nosse contingit nisi uobis, quibus sol ueritatis inluxit. Neque enim hoc pacto in tuis libris conductus narrator accessi, ut id quod sentire me oportuerat, disputarem et non ea potius quae senseram lucidarem*".

la obra. Se cierra entonces este recorrido de imágenes que parece indicar que los paganos y sus pensamientos oscuros y tortuosos pueden ser aceptados y conciliados con el cristianismo por medio de la iluminación, otorgada a los cristianos por medio de la revelación. Y la iluminación es nada menos que… ¿la escuela del *grammaticus*? ¿Con sus falencias, sus superficialidades, su huir constante del sentido profundo de las palabras? Aquí es donde esta lectura "directa" de la obra fulgenciana parece hacer aguas.

Parodia y revelación

Si en cambio desplazamos la lectura y aceptamos que la obra está escrita sobre un registro paródico –parodia de esos mismos textos que hemos mencionado, como el comentario de Servio, o el de Macrobio– lo que emerge es en todo caso una crítica, o una burla, de estas cuestiones. No solo obtenemos una lectura más coherente de la obra a nivel interno, sino que además sacamos a la *Expositio* del oprobio de ser una "mala obra didáctica" para situarla, de manera triunfante, en el reino de la sátira menipea, y transformarla en una eficiente obra paródica.

Pero si aceptamos esto, ¿quién es el enemigo, el *paganus*? ¿Cuál es el objeto de burla en la *Expositio*? ¿Es esta asimilación de los mundos literarios pagano y cristiano que con tanto entusiasmo despliega Fulgencio? No puede descartarse, pero lo cierto es que esta asimilación ya estaría bastante avanzada en la época en que Fulgencio escribía. Claro que nunca es tarde para burlarse de algo, y si está pasado de moda, es quizá aún más seguro, ya que no hay riesgo de ofender a nadie.

Sin embargo, desde mi lectura el objeto de burla que Fulgencio delimita no tiene que ver con el peligro de divulgar o discutir los secretos y los misterios paganos, como nos quiere hacer creer en un principio. Esa es su astuta excusa para ceñirse a la escuela del gramático: el objeto que Fulgencio construye, y al cual quiere criticar, es la gramática. La *recte loquendi scientia et enarratio poetarum* de Quintiliano (*Inst.* 1-4-2). Es cierto que quiere criticarla justamente por esta disociación que plantea con respecto al estudio o la investigación profunda de los fenómenos de la naturaleza. Pero la actitud de temor hacia la posible revelación de secretos peligrosos es simplemente una crítica encubierta: la lectura paródica nos revela que, en todo caso, ese temor es atribuible a los gramáticos y a su propia resistencia a lidiar con la profundidad de los textos. La figura del pagano, representada por Virgilio y construida por medio de la alusión al desvío y al peligro –características que quizá pudieran rastrearse en discursos cristianos previos o contemporáneos, más combativos— le

sirve a Fulgencio para asociarla a la crítica de la gramática hecha por Macrobio[34] y para situarse en un legítimo (y seguro) lugar de intérprete cristiano como "iluminador". Refugiado en la imagen de una polémica ya perimida, Fulgencio se permite criticar elementos que sí le son contemporáneos, como la escuela del gramático.

Es la Gramática la que intenta leer y homologar la *Eneida* y las Escrituras, y el resultado es una amalgama superficial, atomizada[35] y mecánica, que desconoce el sentido oculto de los textos. ¿Es la forma que Fulgencio tiene de decirnos que no hay conciliación más que aparente? Quizá es más acertado pensar que Fulgencio no critica el resultado, sino el proceso, es decir, las *estrategias de lectura* aplicadas. Una lectura marginal, superficial y desintegrada no puede (ni debe de haber podido) lograr la asimilación cultural de paganismo y cristianismo. El universo común existe, sí; pero la exégesis del gramático no ha sido la responsable de su reunión. Hay que leer de otra forma, parece decirnos el autor. No como los gramáticos leen a Virgilio. Los textos (¿como los paganos?) pueden parecer fáciles de leer, iluminar, y convertir, pero la *Eneida* siempre será la *Eneida*. La figura identitaria que emerge, frente a este enemigo desviado, superficial, oscuro y peligroso, es la de *buen lector.*

La prueba final es que Fulgencio no desconoce ni desprecia *otro* tipo de lectura, profunda y cuidadosa. Como nos advierte al final, no es esta exégesis superficial la que pretende de sus lectores, y debemos hacerle honor a esta clave de lectura que nos proporciona cuando se despide, diciendo: *Vale, domine, et mei tribulos pectoris* ***cautius*** *lege* ("Adiós, señor, y lee **cuidadosamente** las tribulaciones de mi corazón").

jcardigni@yahoo.es

Bibliografía citada

Arbea, A. C. (1982). "Consideraciones en torno a la interpretación cristianizante de la Égloga cuarta de Virgilio", *Revista chilena de Literatura,* 20, 79-97.

Comparetti, D. (1997). *Vergil in the Middle Ages*, Princeton (= Benecke, E. F. (1885). *Virgilio nel Medioevo*).

[34] Esto no significa necesariamente que Fulgencio haya leído a Macrobio. La crítica macrobiana a la educación del *grammaticus* se inscribe en una polémica de larga data entre gramáticos profesionales e intelectuales aficionados al reflexionar sobre estas cuestiones lingüísticas, de la que Fulgencio no estaría ajeno. Tampoco hay pruebas de que haya leído o conocido a Servio, sin embargo, sin duda había ido a la escuela y eso es suficiente como para considerar el comentario escolar –y su mayor exponente, Servio— el subtexto de su parodia.

[35] Cf. la crítica de la escuela del gramático que Kaster (1980) observa en los intelectuales de la segunda mitad del siglo V, luego del saqueo de Roma de 410, dirigida no tanto al *grammaticus* como a la clase social que se ha educado de esta manera.

Cullhed, A. (2015). *The Shadow of Creusa. Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature* (Trad. Knight, M.), Berlín.
del Sastre, E. y Schniebs, A. (comps.) (2007). *Enseñar y dominar. Las estrategias preceptivas en Roma,* Buenos Aires.
Edwards, R. (1976). "Fulgentius and the Collapse of Meaning", *Helios*, n.s. 3, 17-35.
Hays, G. (1996). *Fulgentius the Mythographer*, Cornell (Tesis doctoral).
Helm, R. (1898 [reimpr. 1970]). *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera*, Leipzig.
Kaster. R. (1980). "Macrobius and Servius: *Verecundia* and the Grammarian's Function", *HSCP*, 84, 219-62.
Kaster, R. (1988). *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Los Ángeles.
Kaster, R. y Murguia, Ch. (eds.) (2018). *Serviani in Vergili Aeneidos libros IX-XII commentarii*, Nueva York.
Relihan, J. (1993). *Ancient Menippean Satire,* Baltimore.
Sluiter, I. (1999). "Commentaries and the didactic tradition", en G. W. Most (ed.), *Commentaries - Kommentare* (Aporemata Bd 4), Göttingen, 173-205.
Stahl, W. H. (1952). *Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio*, Nueva York.
Stahl, W. H. y Johnson, R. (1971). *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, Nueva York.
Thilo, G. y H. Hagen, (eds.) (1881-1902). *Servius. Vergilii carmina commentarii,* Leipzig.
Valero Moreno, J. M. (2005). "La *Expositio virgilianae continentiae* de Fulgencio: poética y hermenéutica", *Revista de Poética medieval,* 15, 112-192.
Whitbread, L. G. (1971) (tr.). *Fulgentius the Mythographer,* Columbus.
Willis, J. (1970). *Ambrosius Theodosius Macrobius,* Leipzig.
Wolff, É. (2009*). Fulgence. Virgile dévoilé,* Villeneuve d'Ascq.

NOMBRES E IDENTIDAD. EL CASO DE LOS JUDÍOS Y LAS JUDÍAS ENTRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y LA ALTA EDAD MEDIA

Rodrigo Laham Cohen

Introducción

> El rabino Huna dijo en nombre de Bar Kapara: "Por cuatro razones Israel fue liberado de Egipto: porque no cambiaron sus nombres; no cambiaron su lenguaje, no calumniaron y ninguno de ellos fue promiscuo". "Ellos no cambiaron su nombre": bajaron como Reubén y Simeón y subieron como Reubén y Simeón. No llamaron Rufus a Judá ni a Reubén, Juliano; ni Lestes a José ni Alejandro a Benjamín"[1].

Este pasaje de *Vaikrá Rabá* expresa más un deseo que una realidad. Es, de hecho, una especie de programa sobre lo que aquellos rabinos que compilaron el comentario al *Levítico* en la Palestina del siglo V[2] consideraban pilares centrales de los comportamientos judíos.

Pero los judíos y las judías de la Antigüedad y de la Antigüedad Tardía sí habían cambiado sus nombres. No todos ni todas, pero sí la mayoría. El derrotero de los nombres empleados por los judíos en la Antigüedad Tardía pone ante nuestros ojos los distintos modos en los cuales la identidad judía –o, mejor dicho, las identidades judías– se construyeron.

Es este capítulo nos valdremos de las –aunque escasas– significativas evidencias que nos permiten recopilar, clasificar y analizar los nombres empleados por los judíos y las judías en la Península Itálica entre los siglos II y IX d.C. Compararemos, también, tales nombres con los registros judíos en la Tierra de Israel/Palestina. Este último punto es importante dado que la onomástica judía nos permite reflexionar

[1] *Vaikrá Rabá*, 32. Traducción propia.
[2] Sobre *Vaikrá Rabá* y su datación, véase a Hasam-Rokem (2003).

sobre los contactos entre diversos judaísmos y, para el tiempo de la Antigüedad Tardía específicamente, repensar el fenómeno conocido como rabinización.

Pero antes de avanzar al objeto de estudio y dado que investigamos este aspecto desde la Argentina, vale la pena detenernos unos segundos para pensar en algo muy simple y cotidiano: ¿por qué nos llamamos como nos llamamos? ¿Cómo elegimos los nombres de nuestros/as hijos/as? Las respuestas son de todo tipo y muchas veces no hay explicaciones. También sabemos que hay modas y de repente nuestros hijos tienen tres compañeros de nombre Benjamín o muchas amigas llamadas Sofía.

Ciertamente los interrogantes planteados han sido analizados por la sociología y caen, en el caso argentino, en el campo de la historia reciente. No hace falta aclarar que no es lo mismo la Argentina del siglo XX que la Roma del IV. Me limito, por lo tanto, a algunos comentarios en base a una herramienta muy útil provista por el Registro Nacional de las Personas (RENAPER). Se trata de una base de datos que presenta la incidencia relativa de cada nombre en la Argentina entre 1922 y 2015[3]. Allí podemos observar con claridad cómo ciertas combinaciones de nombres crecen exponencialmente según la coyuntura. Juan Domingo (por Perón) tiene una fuerte expansión durante sus tres presidencias[4], del mismo modo que Diego Armando[5] y Lionel[6] explotan acorde al ascenso deportivo de Maradona y Messi. En ocasiones la popularidad de un personaje o de un nombre puede llevar al efecto inverso. Eso parece suceder con el nombre Violeta que crece desde mediados de los ’90 pero cae abruptamente en 2014, precisamente cuando la serie televisiva *Violetta* alcanzaba su apogeo[7]. Por último, a veces el uso de ciertos nombres parece no verse alterado por la existencia de personajes de relieve. Para dar un ejemplo, la gradual decadencia del nombre Néstor no se vio modificada por la fuerte adhesión que logró, en ciertos sectores, Néstor Kirchner[8].

Pero no todos los nombres se explican por la coyuntura. A veces son modas imposibles de reducir a causas unilaterales. Por ejemplo, Faustina (un nombre que encontramos también en la Venosa tardoantigua) alcanzó su pico de popularidad en Argentina hacia la década del ’20. Luego comenzó a declinar lentamente hasta repuntar a partir del 2001 y alcanzar un pico hacia la década de 2010[9]. Hay nombres que estaban ausentes del registro, como Santino, y de repente comenzaron a ser

[3] https://nombres.datos.gob.ar/

[4] https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Juan%20Domingo/1945#seccion2

[5] https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Diego%20Armando/1986#seccion2

[6] https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Lionel/2005#seccion2

[7] https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Violeta/1977#seccion2

[8] https://nombres.datos.gob.ar/nombre/N%C3%A9stor/2010#seccion2_
O bien podríamos estar ante el aumento relativo del uso del nombre entre sus adherentes a la vez que su abandono por parte de los detractores del político, hecho que llevaría a un equilibrio. Es difícil, no obstante, saberlo.

[9] https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Faustina/2010#seccion2

utilizados y alcanzaron incidencias altas[10]. Recuérdese, también, que en ocasiones la libertad para elegir nombres está limitada por criterios establecidos por el propio Estado.

Adelantemos, empleando la evidencia argentina, un primer problema. El nombre David, por ejemplo, es bíblico y ha sido muy empleado por judíos en el país. Pero no todos los hombres denominados David son judíos. Lo mismo ocurre con Moisés. El nombre *Moshé* (Moisés, en hebreo)[11], en cambio, sí parecería, *a priori*, de empleo exclusivamente judío. Lo mismo si pensamos en el nombre *Calanit* (anémona, en hebreo)[12]. Pero tampoco es garantía. Así como los judíos y las judías tomaron nombres de otros grupos, nombres bíblicos o en hebreo fueron adoptados por poblaciones no judías.

Me detengo aquí con los análisis sobre la Argentina del XX y XXI. Basten los ejemplos para pensar en las múltiples causas que existen detrás de la elección de un nombre. Causas que, cuando nos referimos a temporalidades lejanas, son más difíciles de adivinar porque hemos perdido mucho del contexto de aquellos tiempos. Podemos conocer el nombre de un cónsul o un general. Pero es más difícil que sepamos de artistas, líderes locales o comunitarios, sobre todo en el caso judío donde los registros, como veremos en breve, son escasos.

Las fuentes

A diferencia de los datos que tenemos para analizar la Argentina desde 1922, es muy difícil obtener registros de nombres de judíos y judías en la Antigüedad y en la Antigüedad Tardía. Es difícil, de hecho, obtenerlo para cualquier grupo específico. En el caso de los judíos es aún más complicado por, como anticipamos, la escasez de fuentes.

Aquí nos centraremos en Italia[13] y lo primero que debemos decir es que no existen, para la región, textos escritos por judíos del período que hayan sobrevivido. Desde que Flavio Josefo –nacido en Palestina pero trasladado a Roma luego de su participación en la guerra iniciada en el 67 d.C.– plasmó las últimas líneas de sus textos, hay que esperar hasta Shabetai Donolo en el siglo X[14] –o al ספר יוסיפון *(Sefer Iosipon*), de datación menos segura[15]– para tener un texto producido por plumas

[10] https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Santino/2010#seccion2
[11] https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Mosh%C3%A9/2010#seccion2
[12] https://nombres.datos.gob.ar/nombre/Calanit/2010#seccion2
[13] Para un análisis profundo de la onomástica itálica, con énfasis en Venosa, remitimos a nuestro trabajo: Laham Cohen (2020). Mucho de lo afirmado en este capítulo puede leerse allí.
[14] Sobre Shabetai Donolo, véase para un panorama general a Lacerenza (2004), Putzu (2004) y Mancuso (2010)
[15] Sobre el *Sefer Iosipon* reenviamos, entre otros, a Dönitz (2013) y Bowman (2019).

judías[16]. No importa dirimir aquí si los judíos decidieron no dejar nada por escrito o si sus textos se perdieron. Simplemente no están.

Afortunadamente, sí ha sobrevivido epigrafía judía tardoantigua en Italia. Un acervo compuesto por más de 600 inscripciones en Roma, más de 70 en Venosa y unas pocas decenas en distintas ciudades de Italia[17]. Las inscripciones de Roma y Venosa tienen una particularidad que las torna especialmente útiles para un estudio como el aquí propuesto: fueron halladas en catacumbas. Es cierto que algunas voces han sugerido que en las catacumbas judías no solo se enterraba a judíos, pero el consenso historiográfico apunta a considerar que efectivamente en las seis catacumbas judías de Roma y en la de Venosa solo había judíos y judías.

Esto representa una ventaja porque podemos contar un repertorio completo de nombres. Porque el problema de hallar lápidas dispersas y fuera de contexto es que si no cuentan con algún marcador identitario judío, es imposible sumarlas a nuestra lista de nombres. Por ejemplo, si en la catacumba judía de Villa Torlonia (en Roma) aparece una lápida que simplemente dice "Aquí yace Aurelio", podemos agregar Aurelio a la lista de nombres empleados por judíos. Si, en cambio, la misma lápida apareciera, sin contexto específico, en medio de la isla Tiburtina, no tendríamos forma de relacionarla con el judaísmo y, por tanto, Aurelio no ingresaría a nuestro registro[18].

Esta misma lógica se aplica a documentos producidos por politeístas y cristianos. Se ve claramente en el caso egipcio, en el cual en ocasiones el único indicador de que un individuo es judío en un documento legal es un nombre bíblico. Como bien indicó Tal Ilan, este tipo de documentos tiende a generar un sesgo claro: una tendencia a la sobrerrepresentación de nombres bíblicos[19].

Ahora bien, para Italia, dijimos, contamos con las catacumbas romanas (o los registros que se tomaron de ellas, dado que algunas han colapsado y ya no son accesibles), las de Venosa e inscripciones –halladas fuera de contextos judíos– dispersas

[16] Existen tres textos producidos en Europa Occidental que han sido atribuidos a judíos: *Epistola Anne ad Senecam*, *Collatio legum Romanarum et Mosaicarum* y, aunque más difícil de ubicar en la Antigüedad Tardía, *Mardochaeus Epistola ad Alexander*. El *Liber Antiquitatum Biblicarum* se ha considerado una traducción al latín, judía y europea, de un texto originalmente escrito en hebreo y primero traducido al griego. Sin embargo recientemente Johannes Heil (2017) ha sugerido que fue originalmente escrito en latín en la propia Europa.

[17] Las inscripciones se encuentran compiladas en Noy (1993; 1995). Una actualización, que no altera el cuadro general, en Noy (2005). Para Venosa se ha agregado solo una nueva inscripción recientemente. Veáse Lacerenza (2019).

[18] Sobre los problemas para identificar una inscripción como judía, véase a Van der Horst (1996: 11-21). En general sobre la epigrafía judía del período es válida toda la obra de Van der Horst (1996) y, también, su libro de 2014.

[19] Ilan (2008: 3): "I suspect that even so, biblical names are over-represented in this corpus because often they are the sole indicator of a person's Jewishness. Thus, in many documents, when a person with a biblical name is mentioned, he is identified unequivocally as Jewish. Other persons mentioned in the same document may have been Jewish too, but this is not indicated. Other, similar documents, where no biblical names are mentioned, may also record Jews, but there is no way of knowing this".

en diversas regiones, entre las que resaltan las registradas en Nápoles, Tarento y la propia Venosa. Contamos entonces con un registro relativamente rico que comienza en el siglo II (la datación más temprana para las inscripciones romanas) y finaliza en el IX (inscripciones con datación explícita en Venosa). A partir de tal registro podemos avanzar algunas hipótesis sobre cómo vivieron los judíos y las judías itálicos/as en la Antigüedad Tardía. Pero veamos, antes, el problema de la clasificación.

El problema de la clasificación

Frente a nuestros ojos, entonces, aparece un listado de nombres usados por judíos y judías. Lo que solemos hacer quienes trabajamos a partir de los nombres es, ante todo, clasificar. De hecho, el *Lexicon of Jewish Names* de Tal Ilan divide los nombres empleados por judíos y judías en la Antigüedad Tardía entre bíblicos, griegos, latinos, persas y egipcios[20]. Pero, como la misma Ilan señala en más de una ocasión –y otros/as autores/as ya habían considerado antes[21]– la clasificación no es tan simple como aparenta.

Existen muchos problemas para clasificar. En ocasiones puede haber un error por parte de quien grabó la piedra. Una incomprensión que termina en interpretaciones nuestras que poco tienen que ver con las intenciones de quien mandó a hacer las lápidas. De hecho una misma persona referida en distintas lápidas puede aparecer escrita de diverso modo empleándose distinta lengua (y sus declinaciones). Véase el ejemplo de Vito, en Venosa: ביטה (JIWE I 82); ביטו (JIWE I 84), Biti (JIWE I 84, 86); Viti (JIWE I 85, 87)[22].

Pero incluso aceptando que lo que se escribió era efectivamente el nombre empleado por el difunto, los inconvenientes continúan. Por ejemplo, el nombre Ester puede corresponder al nombre bíblico אסתר pero también al griego Ἀσθήρ. Más difícil de dirimir es Simón, que bien puede responder al clásico Σίμων o al bíblico שמעון. No nos da garantía, tampoco, la lengua en la que aparece el nombre. Un שמעון en hebreo podría haber sido escogido porque los no-judíos del área usaban Σίμων y no por el personaje bíblico.

En ocasiones podemos tener un mismo significado detrás del nombre sin poder dirimir el sentido buscado por quienes lo asignaron. ¿Qué está detrás del nombre Ilario? ¿El bíblico יצחק o el griego Ἵλαρος? Quien eligió el nombre *Iustus* ¿estaba pensando en el bíblico צדוק o en el latino *Iustus*? Y cuando, ya en período cristiano, encontramos una Miriam, ¿es siempre la hermana de Moisés? ¿No puede ser una

[20] Ilan se reserva, para casos complejos, la entrada "Other (mostly Semitic)".
[21] Por ejemplo en Leon (1928).
[22] JIWE I = Noy (1993); JIWE II = Noy (1995).

influencia de María, madre de Jesús? Y el nombre Mercurio usado por un judío, ¿está desprovisto de toda connotación politeísta? Recordemos, también, que en ocasiones, como anticipamos, ciertos nombres bíblicos o con connotaciones judías fueron adoptados por no judíos y su empleo por parte de judíos podría no ser una influencia endógena sino exógena. Tal es el conocido caso de Sabatios/Sambatión/Sebetei (y sus derivados) para Egipto[23]. Podríamos sumar otro problema: que los judíos hayan portado dos nombres: uno profano y uno sagrado –tal como se evidencia, aunque en un número muy limitado, en las catacumbas de Roma[24]– y que estemos frente a un registro (incluso en las propias catacumbas) que refleja solo una parte de la realidad. No olvidemos, en la misma línea, que existe la posibilidad de que solo las personas de cierto poder socioeconómico hayan podido acceder a realizar lápidas en piedra.

Muchos interrogantes, por cierto. Y una conclusión: la clasificación comporta decisiones arbitrarias. Decisiones que se suman a la arbitrariedad del propio registro, conformado –como vimos– por hallazgos azarosos que en ocasiones están fuertemente sesgados por la dificultad de identificar la evidencia como judía. Ahora bien, realizada la clasificación, ¿qué pueden decirnos los nombres de judíos y judías en Italia sobre sus identidades?

Roma y el predominio del nombre grecolatino

Si seguimos los números proporcionados por Leonard Rutgers (1995: 156-7), de los nombres registrados en las catacumbas judías de Roma, 47% son latinos, 39,5% griegos y solo 13,5% semíticos. O sea que los nombres grecolatinos alcanzaban –si nos guiamos por la muestra de las catacumbas, claro– el 86,5% de la población judía de Roma. ¿Implica esto un alto grado de integración? Sinceramente, estos números pueden ser interpretados de modos muy diversos. Tradicionalmente se ha considerado –no sin lógica– que la adopción de nombres de la sociedad romana es una señal de la integración de la población judía al medio circundante. Tal postura es válida, sin dudas. El pasaje con el que abrimos este capítulo, de hecho, pone en boca de los rabinos la idea de que adoptar nombres extranjeros es algo criticable. Pero también es cierto que existen poblaciones que acogen nombres locales pero no alteran sus costumbres y se mantienen poco integradas. Vale la pena recordar –aunque sea obvio– que el estudio de la onomástica es solo una parte –y una muy pequeña– del problema.

[23] Para el nombre Sabatios, véase a Cohen (1999).

[24] La utilización de un nombre sagrado junto a uno profano se expandió durante la Edad Media. En Roma se observa en 15 oportunidades la existencia de doble nombre. Para el tema, véase a Williams (2007).

Sabemos gracias a Ilan (2012: 46) que, para un período similar, en Palestina, los nombres bíblicos y semíticos representaban el 79,3% y los grecolatinos solo el 20,2%. En tal sentido y a diferencia de lo que veremos en el siglo IX para el sur de Italia, no parece haber una influencia, al menos en términos onomásticos, del judaísmo oriental sobre el romano.

La similitud entre el lexicón de nombres judíos de Roma y el de los no-judíos se manifiesta también en la propia estructura de los nombres. Al igual que la evolución del nombre romano no-judío, en las catacumbas se registra también el paso de *tria nomina* a *dua nomina* y al nombre simple.

Como hemos anticipado, se detectan en Roma 13,5% de nombres semíticos, en su mayoría bíblicos. Son nombres que solo aparecen entre la población judía y, en una medida ínfima, cristiana. Judá/Judas por ejemplo, fue utilizado –según los registros epigráficos compilados hasta la fecha– solo por judíos. Este tipo de nombres sí marca una fuerte apuesta identitaria por parte de quien lo elige, así como en la Argentina del 2021 la elección de *Moshé* o *Calanit* aspira, entendemos, a remarcar la identidad judía.

Las catacumbas de Roma, como anticipamos antes, evidencian, en 15 ocasiones, personas que atestiguan dos nombres, uno bíblico y otro profano, una práctica muy extendida en el Medioevo. Sería, extraño, no obstante, que precisamente en el lugar de enterramiento se haya optado por el nombre profano, por lo que tendemos a creer que la práctica del *shem kadosh* no se encontraba extendida.

A diferencia de lo que veremos en Venosa, no hemos realizado para Roma (y no se ha realizado hasta donde sabemos) un análisis pormenorizado de las prácticas de nombramiento en las catacumbas, hecho que permite señalar, al menos entre generaciones, si existía una tendencia hacia un mayor uso de nombres latinos, griegos o bíblicos. Veamos, ahora, qué nos dice el lexicón de nombres judíos de Venosa.

Venosa y la continuación del predominio del nombre grecolatino

De nuestro análisis de los nombres en la catacumba judía de Venosa[25], surgen los siguientes números: 59,26% de nombres latinos, 25,93% bíblicos y 14,81% griegos. Quienes consideran que en Venosa se ven las primeras señales de rabinización toman ese 25,93% de nombres bíblicos (contra el 13,5% en Roma) como una prueba adicional de que la influencia del judaísmo rabínico de Palestina estaba haciendo pie en la Península Itálica[26].

[25] Reenviamos a Laham Cohen (2020) para el análisis completo de la onomástica presente en la catacumba judía de Venosa.

[26] Solo para dar dos ejemplos, Leon (1928: 279-280) y Rutgers (1995: 156-7).

Ciertamente, existen otras variables que han servido para apuntalar las tesis que hablan de rabinización en la Venosa de los siglos IV al VI. En primer lugar, la inscripción JIWE I 86 que menciona explícitamente –aunque con ciertas señales de excepcionalidad– la presencia de *duo rebbites* en el funeral de una joven perteneciente a una familia encumbrada de Venosa. No es, ciertamente, la primera mención de rabinos en Occidente[27] pero sin dudas es la más clara. Por otra parte, existe mayor presencia de hebreo (aunque principalmente fórmulas y palabras aisladas, al igual que en Roma) así como también mayor visibilidad de iconografía explícitamente judía (*Menorá, Etrog, Shofar,* etc.[28]).

Sin embargo el panorama es más complejo de lo que en ciertas ocasiones se ha sostenido. Por empezar, el mayor uso de iconografía judía (y de fórmulas cortas en hebreo) no se puede asociar mecánicamente con rabinización. Se podría hablar –como ya se ha hecho para otra región– de rejudaización (Schwartz, 2001: 179). O sea, la decisión del colectivo judío de enfatizar los marcadores identitarios exclusivos. Esto se ha asociado a muy diversos factores entre los que vale mencionar: 1) al avance de la cristianización y la necesidad de diferenciarse[29]; 2) el desuso del griego –que operaba como marcador identitario judío en la región– y la necesidad de reemplazarlo[30]. No es este el lugar, sin embargo, para resolver este interrogante.

En relación al hebreo, como adelantamos, en Venosa hay más nombres escritos en hebreo e incluso algunos textos cortos en tal lengua. Pero el grueso de los textos está en griego o en latín, siendo el hebreo en general un aspecto más asociado al símbolo que a la comunicación.

Ahora bien, en cuanto a los nombres, la diferencia de 12 puntos porcentuales, ¿debe interpretarse como influencia oriental? Entendemos, en línea con una parte de la crítica, que podemos estar ante una diferencia regional[31]. ¿Acaso era lo mismo Roma que Venosa? Evidentemente no. Cada ciudad y cada región tienen particularidades y las comunidades judías no se insertan en el vacío. Tampoco los colectivos judíos de una ciudad son necesariamente iguales a los de otra. Los nombres (no bíblicos) usados por judíos y judías en las catacumbas de Venosa son aquellos que se encuentran en el registro no judío. Del mismo modo, la hegemonía del nombre

[27] Ambas más tempranas y en la zona de Campania: Nápoles (JIWE I 36) y Brusciano (JIWE I 22). Las referencias, sin embargo, son ambiguas y entran en el debate sobre si la palabra "rabino" en una lápida del período implicaba un sujeto perteneciente al movimiento rabínico o un título honorífico. Para el análisis de los "rabinos epigráficos", véase a Cohen (1981) y Lapin (2011). Oponiéndose a tal posición, Hezser (2010: 23).

[28] El arte judío tardoantiguo debe enmarcarse en el arte grecorromano del período. Existe, no obstante, un repertorio específico de íconos empleados exclusivamente por judíos. Véase Leibner y Hezser (2019).

[29] Es inabarcable la bibliografía que considera la cristianización como un factor central en la reconfiguración del judaísmo. Solo para dar algunos ejemplos, Boyarin (2004a y 2004b) y Kraemer (2020).

[30] Williams (1999). La autora refiere a *compensatory device.*

[31] Kraemer (2020: 375).

simple, se condice también con la tendencia regional al abandono definitivo de los *dua nomina* (Laham Cohen, 2020).

Ver síntomas de influencia oriental aquí es parte de la tendencia a encadenar la información en una secuencia que va desde el uso restringido del nombre bíblico en las catacumbas de Roma hasta su uso casi exclusivo en las inscripciones encontradas a ras de suelo en Venosa, en el siglo IX[32]. Y dado que, como vimos, en Palestina lo que predominaba era el nombre bíblico, se establece en la Venosa de entre los siglos IV-VI el punto de inflexión.

Si miramos el cuadro desde otra perspectiva, vemos que en las catacumbas de Venosa el nombre grecolatino continúa siendo el más importante, alcanzando en conjunto el 74,07%. Pero hay otra forma más eficiente de rechazar la idea de una tendencia hacia la biblización de los nombres empleados por judíos y judías en Venosa. Se trata de un análisis diacrónico. Dado que la datación de las lápidas es muy problemática ya que no existen menciones a fechas (excepto JIWE I 107, datada en 521), lo que se hace es analizar, cuando las inscripciones lo permiten, cómo nombraron los padres y madres a sus hijos/as. En un caso, incluso, se puede rastrear hasta siete generaciones[33].

¿Cuál es el resultado del análisis de estas prácticas de nombramiento? Que la mayoría de las familias optaron por elegir nombres latinos y no bíblicos. Para ponerlo en números, el 72,22% de quienes detentaban nombres latinos o griegos (el griego está casi ausente de todos modos), optaron por nombres latinos para su progenie, mientras que solo el 27,78% optó por bíblicos. Más interesante aún, de quienes portaban nombres bíblicos solo el 10% puso nombre bíblico a su hijo/a, mientras que el 90% se volcó por el nombre grecolatino (80% latino, 10% griego)[34].

El mismo cuadro, aún más marcado, se observa para la familia de Faustino, la más importante de la catacumba, entre cuyos miembros se encuentran líderes

[32] Ver Laham Cohen (2020). En el siguiente cuadro, según mis análisis (todos en base a epigrafía excepto lo obtenido del *Registrum Epistularum* de Gregorio Magno), se observa cómo "evoluciona" el nombre bíblico en Italia:

Lugar / Fecha	Nombre bíblico	Nombre griego + nombre latino
Roma II-V	13,5%	86,5%
Venosa IV-VI	25,93%	74,07%
Nápoles IV-VI	15,38%	69,23%
Gregorio I (*Registrum Epistularum*)	25%	75%
Tarento VI-VIII	42,86%	57,04%
Venosa (808-848)	72,73%	27,27%

[33] Bien observado ya por Williams (1999).

[34] Ver Laham Cohen (2020).

sinagogales y citadinos. Del árbol que se puede armar a partir de diferentes lápidas surgen números similares a los del resto de la catacumba: de padres/madres con nombre latino o griego (nuevamente, la mayoría latinos), el 73,34% optaron por nombres latinos. De quienes poseían nombres bíblicos, ninguno optó por poner a su hijo/a un nombre bíblico (Laham Cohen, 2020).

En conclusión, la catacumba de Venosa muestra una tendencia no a la biblización del nombre sino a la latinización de este. Esto quiere decir que si se hubiesen mantenido esos patrones de nombramiento el resultado no sería –como fue– la hegemonía del nombre bíblico sino la continuidad o total imposición del nombre latino.

Algo sucedió luego y, ciertamente, no sabemos qué. Pero cuando encontremos la siguiente foto –en Tarento y, con más claridad, en la propia Venosa– habrá más individuos con nombre Samuel que Faustino.

La evidencia de Tarento: ¿el comienzo del cambio?

Existen 14 lápidas halladas en Tarento –datadas tentativamente entre los siglos VII y VIII– que han sido empleadas como prueba de lo avanzado del cambio, al menos en términos de biblización del nombre y hebraización de las inscripciones. Efectivamente, todas las inscripciones son bilingües hebreo-latín (al menos las conservadas relativamente íntegras). Ya no se trata de fórmulas en hebreo como en Roma del tipo שלום על ישראל (*Shalom al Israel,* paz a Israel) o simplemente שלום (*Shalom,* paz), ni de nombres o textos cortos como en las catacumbas de Venosa, sino de la completa traducción del texto latino (o a la inversa). El hebreo deja de ser un símbolo y se convierte en lengua que expresa y comunica.

En cuanto a los nombres, ahora sí el bíblico alcanza una cota importante y equilibra la situación: 42,86% frente al 57,04% de nombres grecolatinos. Sobre las prácticas de nombramiento, si bien la evidencia es acotada, el 40% de quienes detentaban nombres grecolatinos optaron por nombres bíblicos para sus descendientes[35].

No obstante, la evidencia tarentina presenta problemas significativos. En primer lugar, son verdaderamente pocas inscripciones. En segundo término, al tratarse de inscripciones halladas fuera de un contexto controlado[36], solo pudieron ser reconocidas como judías aquellas que poseían marcadores identitarios claros como hebreo o simbología. En tal sentido, no es improbable que otras inscripciones sin tales marcadores no hayan sido identificadas y, de tal modo, otros nombres empleados

[35] Análisis realizado en base a JIWE I

[36] Tal como señala Noy (JIWE I: 151), la mayoría fue hallada en el área de Montedoro pero dispersas y en distinto momento. Probablemente sobrevivieron gracias a su segundo uso como material de construcción para iglesias.

por judíos y judías, no incluidos en nuestra lista. Se podría pensar, incluso, que un grupo menos *rejudaizado* se perdió del registro, pero no son más que conjeturas. No obstante, hay que reconocer que –al menos para el estudio onomástico– ninguna de las inscripciones fue considerada judía por el nombre, hecho que evitaría parcialmente la sobrerrepresentación de nombres bíblicos en la muestra.

El inconveniente más grave, sin embargo, es la datación de la evidencia. Dado el carácter bilingüe de las inscripciones se las ha pensado como un puente entre las venosinas de la catacumba y las del siglo IX[37]. Pero ciertamente no hay ninguna prueba categórica que permita datar las inscripciones de Tarento en los siglos VII-VIII ni, incluso, aceptar que todas pertenecen al mismo período[38].

Por supuesto que, tal como se ha hecho desde Frey en adelante, es posible teorizar que pertenecen a un período tardío. Ciertamente, el hebreo como lenguaje desarrollado nos acerca más a la Venosa del IX que a la del VI. Es pertinente que veamos, entonces, qué nos dicen de los judíos y, sobre todo, de sus nombres, las inscripciones venosinas del siglo IX.

La Venosa medieval y los rastros de rabinización

La situación de las inscripciones de Venosa datadas en el siglo IX es muy diferente a las de Tarento. Si bien fueron también encontradas en un área amplia y fuera de contexto[39], están datadas en base a la caída del templo en un arco que va desde el 808 hasta el 858. Son lápidas de un cementerio al aire libre dado que poseen, incluso, una parte no escrita para ser enterrada en la tierra. No es clara la vinculación entre la catacumba (recordemos, datada entre el siglo IV y el VI) y estas inscripciones si bien, como ya advertimos, se ha intentado vincularlas a través de una

[37] Así planteado, entre otros, por Colafemmina (2008 [2000]) y por Lacerenza (2014). Una inscripción hallada en 1997 en el exterior de la catacumba de Venosa y con algunas palabras en hebreo fue datada por Colafemmina en los siglos VII-VIII. Tal pieza ha sido empleada como evidencia de la continuidad entre las inscripciones de la catacumba y las hebreas, del IX, encontradas en el exterior. De todos modos, la datación de tal inscripción es, otra vez, dudosa. Se encuentra catalogada en Lacerenza (2014: II.6).

[38] Noy (JIWE I, p. 156), sostiene: "The dating of this and the other Latin and Hebrew inscriptions from Taranto is very difficult. The evidence of Venosa shows that bilingual texts were used there in the 6th century but Hebrew alone was the norm in the 9th. 9th-century Hebrew epitaphs usually gave a date (by the era of the destruction of the Temple). The Taranto group are all likely to have come from roughly the same period as each other in view of the similarities of style, despite differences in letter forms, and no. 121 (q.v.) cannot be earlier than the late 7th century. None gives a date. It seems likely therefore that the group as a whole belongs to the 7th and 8th centuries". De Lange (1996: 128) también mostró sus dudas: "Frey, however, insists that this bilingual inscription must be dated earlier than the 8th century, because of the presence of Latin. In the present state of our evidence such a sweeping generalization, based on an unprovable negative proposition, must seem somewhat reckless".

[39] Las lápidas fueron encontradas entre el área del antiguo anfiteatro romano y el complejo de la Santísima Trinidad. De hecho, muchas de ellas se encuentran adosadas en las paredes de la iglesia y de la abadía o como elementos para tapar sepulturas (no judías) posteriores. Véase Lacerenza (2014: 192).

inscripción en hebreo –datada, aunque arbitrariamente, entre los siglos VII-VIII– y hallada precisamente en el ingreso de la catacumba[40].

Pero más allá de estas dudas, las 22 inscripciones venosinas dan cuenta de la influencia del judaísmo rabínico en el sur de Italia. Primero porque alguna de las inscripciones poseen citas de textos talmúdicos y *piutim*[41]. Segundo, todas están escritas plenamente en hebreo[42]. Podríamos agregar la presencia de iconografía judía pero hemos dicho ya que ello no revela rabinización si no, en todo caso, rejudaización. Se detecta también la referencia a un rabino (Lacerenza, 2014: II.12) aunque, para ser justos con la evidencia de la catacumba, ello no debería ser tomado, por si solo, como prueba irrefutable de rabinización.

¿Cómo son los nombres de judíos y judías en la Venosa del IX? Por primera vez en todo el milenio europeo el nombre bíblico se impone sobre el grecolatino con un arrollador 72,73%. En cuanto a las prácticas de nombramiento, padres con nombre bíblico eligieron en un 88,89% de los casos nombres bíblicos para sus hijos e hijas[43]. Aquellos que poseían nombres latinos (quienes eran, como vimos, pocos) mantuvieron el nombre latino para su descendencia en un 75%[44]. La tendencia, no obstante, es a la fuerte biblización del nombre de judíos y judías. En el caso de las mujeres, solo contamos con 5 nombres registrados (frente a 28 hombres), 3 con nombres latinos y 2 bíblicos. Estas tendencias se verán confirmadas en la Edad Media.

Es que los datos que poseemos para los primeros siglos del segundo milenio ponen de manifiesto que entre los hombres el nombre bíblico fue casi hegemónico. Así, por ejemplo, el 93,5% de los hombres en la lista de mártires del 1096 eran bíblicos o semíticos. No solo ello: también hay una fuerte concentración en ciertos nombres: de 529 registrados, Samuel aparece 71 veces y José 25 (Asaf, 2016: 60); nombres que ya despuntaban, en la Antigüedad Tardía, como preferidos por los pocos que elegían nombres bíblicos. También en la Roma del siglo XIV, los nombres Samuel y José eran los más populares (Esposito, 2009). En las mujeres se dio otro fenómeno que se sugería en las catacumbas de Roma[45] pero no al nivel del Medioevo: porta-

[40] Remitimos a la nota n. 37.

[41] Véase, entre otros, a Colafemmina (2008 [2000]) y a Lacerenza (2014). El פיוט es una forma de poesía hebrea litúrgica nacida en la Palestina bizantina aproximadamente hacia el siglo VI.

[42] Al igual que en Tarento, esto implica que los nombres allí presentes no han sido la clave para identificar las inscripciones como judías, hecho que limita el sesgo de la sobrerrepresentación del nombre bíblico. No se puede descartar que hayan existido inscripciones no identificadas –por carecer de hebreo o símbolos judíos– cuyos nombres escapen de nuestro registro. Es, no obstante, poco verosímil, dado que las inscripciones contemporáneas halladas en otras ciudades de la región y aquellas pertenecientes a los siglos inmediatamente sucesivos (y encontradas en contextos específicamente judíos) están exclusivamente en hebreo.

[43] Análisis propio sobre las inscripciones enlistadas en Lacerenza (2014).

[44] Nuevamente, análisis propio en base al inventario en Lacerenza (2014).

[45] No así en las de la catacumba de Venosa, donde la diferencia no es tan marcada: 28,30% de nombres bíblicos en hombres contra 20% en mujeres (Laham Cohen, 2020).

ban principalmente nombres no bíblicos (Esposito, 2009). No es este el lugar, sin embargo, para analizar tal fenómeno.

¿Qué nos dicen los datos de la Venosa del siglo IX en términos onomásticos entonces? Básicamente que el nombre bíblico se impuso entre los hombres y que la tendencia de los nombramientos, al menos en esos años que van desde el 808 hasta el 858 estaba claramente orientada a la completa biblización del nombre empleado por los judíos. El porcentaje de nombres bíblicos igualó, por primera vez en el milenio, al que existía en Palestina en la Antigüedad Tardía. Sobre qué conclusiones podemos obtener de estos análisis hablaremos en la próxima sección.

El nombre como marcador identitario: alcances y limitaciones

Hemos comenzado diciendo que captar las razones precisas de la elección de un nombre no es tan simple como puede parecer a primera vista. No lo es en la actualidad y es incluso mucho más difícil en períodos donde solo tenemos lápidas lacónicas y sabemos poco y nada de las concepciones religiosas de las personas detrás de las piedras. Hemos visto también que, incluso con listas fiables y relativamente completas, la mera clasificación de un nombre implica tomas de posición arbitrarias.

Pero ante la escasez de fuentes disponibles debemos hacer un intento para obtener información de lo que sí poseemos. Insistimos en que el análisis de los nombres es solo una parcela muy pequeña de un análisis mucho más amplio que nos hemos propuesto: conocer en qué momento el judaísmo nacido en Palestina y en Mesopotamia arribó a Europa, por una parte, y saber cómo era tal judaísmo europeo pre-rabínico, por la otra.

Frente a estos interrogantes y aceptadas las limitaciones que posee la evidencia, los nombres parecen indicar que la influencia palestina (o la consolidación de esta) solo puede ser probada hacia el siglo IX (o hacia el VII-VIII, si aceptamos la datación de la evidencia tarentina). Pero, nuevamente, debemos ser cautelosos. Así como muchos judíos de Roma conservaron su particularidad aunque adoptaron los nombres grecolatinos, también es posible que los judíos europeos se hayan rabinizado tempranamente y solo hayan cambiado sus nombres tardíamente.

Sabemos que, efectivamente, los judíos medievales se habían rabinizado, más allá de si abrevaban del rabinismo de la Tierra de Israel o del de Mesopotamia. Lo sabemos por fuentes tardías (literarias, epigráficas, arqueológicas), pero también por tempranas como la *Meguilat Ahima'az*[46]. Pero el final de la historia no debe hacernos pensar que todas las variables estaban inexorablemente dispuestas para finalizar allí.

[46] Se trata de una crónica escrita en el sur de Italia hacia el XI, pero con una narrativa que comienza el relato en el IX. Véase, entre otros a Colafemmina (2001) y a Bonfil (2009).

En tal sentido, la presencia de una *menorá* en una lápida en una catacumba judía de Roma no indica de ningún modo que tales judíos avanzaban hacia la rabinización[47]. Tampoco la presencia de un porcentaje mayor de nombres bíblicos en Venosa debe ser leía mecánicamente como señal de rabinización. Ni siquiera la mención a dos rabinos –por más obvio que pueda parecer– debería hacernos creer que toda la comunidad se encontraba rabinizada.

Lo más temprano que poseemos para hablar de una rabinización claramente visible en Italia son las lápidas del siglo IX halladas en ciudades suditálicas como Venosa, Matera, Lavello, Oria, etc. Lo sabemos por la presencia de textos asociados al rabinismo en las inscripciones, por la completa hebraización del registro, la mención a rabinos y, también, la imposición del nombre bíblico.

Vale recordar otra vez, sin embargo, que la evidencia onomástica, por sí sola, no alcanza para probar la rabinización del colectivo. No obstante, si la sumamos a las otras pruebas comprendemos que el perfil de tales judíos está mucho más cerca del medieval que del tardoantiguo. Los judíos y las judías de las catacumbas de Venosa pudieron haber conocido rabinos, es cierto. Pero la información que legaron en las lápidas de sus muertos no indica que estaban en vías de rabinizarse. Son lápidas más parecidas a la Roma tardoantigua que a la Venosa medieval.

Sobre por qué se rabinizaron, sabemos poco aunque podemos adivinar la potencia y el dinamismo del judaísmo oriental, sumado al peso simbólico (que no debemos exagerar, sin embargo) de la Tierra de Israel. En relación al período en el que esto sucedió solo podemos decir que fue entre el VI y el IX pero no dar precisiones. Sabemos, sí, que en la Roma del III había muchos judíos Aurelio y pocos Samuel y que para la Venosa del IX, lo más común, de encontrar a un judío, era toparse con un Samuel o un Benjamín. Si poseer nombres fuertemente identificados con el judaísmo –*Moshé* en la Argentina del siglo XXI; *Iosef* en la Italia Medieval– implica un menor grado de integración es pasible de debate. Nosotros creemos que sí.

r.lahamcohen@conicet.gov.ar

Bibliografía citada

Asaf, L. (2016). *Names, Identifications, and Social Change Naming Practices and the (Re)-Shaping of Identities and Relationshis within German Jewish Communities in the Late Middle Ages*, Constanza (Tesis doctoral).

[47] Cf. Collar (2013).

Bonfil, R. (2009). *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel,* Leiden.
Bowman, S. (2019). "*Sefer Yosippon*: Reevaluations", *Sefer Yuhasin*, 7, 57-64.
Boyarin, D. (2004a). "The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion", *Representations*, 85, 21-57.
Boyarin, D. (2004b). *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Filadelfia.
Cohen, N. (1999). "The Name 'Shabtai' in the Hellenistic Roman Period", en A. Demsky y otros (eds.), *These are the Names: Studies in Jewish Onomastics,* Ramat Gan, 11-29 (en hebreo).
Cohen, S. (1981). "Epigraphical Rabbis", *The Jewish Quarterly Review*, 72/1, 1-17.
Colafemmina, C. (2001). *Ahima'az ben Paltiel. Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze: vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, Cassano delle Murge.
Colafemmina, C. (2008 [2000]). "Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy", en B. Garvin, B. Cooperman (eds.), *The Jews of Italy: Memory and Identity*, Potomac, 65-81.
Collar, A. (2013). *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, Cambridge.
De Lange, N. (1996). "The Hebrew Language in the European Diaspora", en I. Oppenheimer, B. Isaac (eds.), *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, Tel Aviv, 111-138.
Dönitz, S. (2013). Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon, Tübingen.
Esposito, A. (2009). "Onomastica ebraica e storia degli ebrei: Roma tra XIV e XVI", en E. Cafarelli, P. Poccetti (eds.), *L'onomastica di Roma. Ventotto secoli di nomi,* Roma.
Hasan-Rokem, G. (2003). *Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley.
Heil, J. (2017). "Die Konstruktion der Hispanisch-Jüdischen Geschichte der ersten Jahrhunderte – ein Versuch", *Temas Medievales*, 25, 39-61.
Hezser, C. (2010). "Correlating Literary, Epigraphic, and Archaeological Sources", en *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, 9-27.
Ilan, T. (2008). *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part III: The Western Diaspora, 330 BCE – 650 CE*, Tübingen.
Ilan, T. (2012). *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part II: Palestine 200-650*, Tübingen.
Kraemer, R. (2020). *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews?*, Oxford.
Lacerenza, G. (ed.) (2004). *Sabbetay Donnolo: Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo* X, Nápoles.

Lacerenza, G. (2014). "L'epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo", en M. Mascolo (ed.), *Ketav, sefer, miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*, Bari, 189–252

Lacerenza, G. (2019). "Painted Inscriptions and Graffiti in the Jewish Catacombs of Venosa: An Annotated Inventory", *Annali*, 79, 275-305.

Laham Cohen, R. (2020). "The Names of the Jews of Late Ancient Venosa: Latinization, Rejudaization or Rabbinization?", *Sefer Yuhasin. Review for the History of the Jews in South Italy*, 8, 7-64.

Lapin, H. (2011). "Epigraphical Rabbis: A Reconsideration", *The Jewish Quarterly Review*, 101/3, 311-346.

Leibner, U. y Hezser, C. (eds.) (2019). *Jewish Art in Its Late Ancient Context,* Tübingen.

Leon, H. (1928). "The Name of the Jews of Ancient Rome", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 59, 205-224.

Mancuso, P. (2010). *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Leiden.

Noy, D. (1993). *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol I, Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul,* Cambridge. (= I JIWE).

Noy, D. (1995). *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. II, Rome,* Cambridge. (= II JIWE).

Noy, D. (2005). "Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda", en G. Lacerenza (ed.), *Hebraica Hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Nápoles.

Putzu, V. (2004). *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale,* Cassano delle Murge.

Rutgers, L. (1995). *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden.

Schwartz, S. (2001). *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton.

Van der Horst, P. (1996). *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE)*, Kampen.

Van der Horst, P. (2014). *Saxa Judaica Loquuntur. Lessons from Early Jewish Inscriptions*, Leiden.

Williams, M. (1999). "The Jews of Early Byzantine Venusia: The Family of Faustinus I, the Father", *Journal of Jewish Studies*, 50, 38-52.

Williams, M. (2007). "The Use of Alternative Names by Diaspora Jews in Graeco-Roman Antiquity", *Journal for the Study of Judaism*, 38, 307-327.

Las investigadoras y los investigadores que componen este libro han procurado analizar el modo en el cual, desde la Antigüedad Clásica hasta el temprano Medioevo, las autoridades religiosas apelaron a la otredad para definir la identidad –en proceso de construcción– de los colectivos cuya representación se adjudicaban: con frecuencia, los obispos recurrieron a figuras negativas –"pagano", "gentil", "hereje", "judío"– para explicar a su feligresía cómo debía comportarse un cristiano; los rabinos, de similar manera, empleaban términos como "adoradores de estrellas", "epicúreos" o "naciones" a fin de expresar ante sus oyentes y lectores cuál era el comportamiento incorrecto. La presencia de estos términos en uno u otro discurso, sin embargo, no debe ser siempre leída en tanto que referencia a sujetos reales sino, en la mayor parte de los casos, como un recurso de naturaleza retórica a figuras construidas discursivamente –y convenientemente caricaturizadas– en procura de aleccionar a la propia comunidad a la cual se dirigía el mensaje.

ISBN 978-987-4934-18-5